

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT
ET
RÉGULATION DE LA DIVERSITÉ RELIGIEUSE
AU QUÉBEC ET EN FRANCE

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR
DAVID KOUSSENS

FÉVRIER 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Mes remerciements les plus chaleureux vont à Micheline Milot, ma directrice de thèse. Tout au long de mon doctorat, elle m'a encouragé, soutenu et témoigné de sa confiance en m'impliquant dans plusieurs de ses activités de recherche. Lectrice attentive de mes travaux, elle s'est aussi toujours montrée vigilante à ma situation matérielle et personnelle. Je lui en suis très reconnaissant.

Je remercie également Jean Baubérot qui a accepté de diriger ma thèse en codirection et m'a permis de bénéficier, à travers ses différentes lectures de mon travail, de son expertise de la laïcité française.

Le Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM) a très certainement été pendant quelques années une « deuxième maison ». Mes remerciements vont à celles qui contribuent à en faire un lieu de travail convivial pour les étudiants dont elles sont véritablement aux petits soins : Juliette Gosselin, Josefina Rossell et Chantal Simard.

Jamais je n'aurais pu mener à bien mon projet doctoral sans le soutien financier qui m'a été accordé. Pour cette raison, je remercie le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture, le Fonds à l'accessibilité et à la réussite des études de l'UQAM ainsi que le centre Immigration et Métropoles qui m'ont attribué des bourses de recherche. Je remercie également le CEETUM et la Faculté des sciences humaines de l'UQAM qui m'ont accordé des bourses de fin de rédaction rendant plus sereine la dernière phase de mon travail.

En 2008, j'ai bénéficié lors de mon doctorat d'un stage de recherche de trois mois au Groupe-Sociétés-Religions-Laïcités (GSRL/CNRS) à Paris. Je remercie le directeur de ce centre, Philippe Portier, qui m'y a accueilli. J'ai profité de mon séjour à Paris pour

effectuer ma collecte de données françaises au Conseil d'État. Merci à Bernard Stirn, président du Contentieux du Conseil d'État, qui m'a ouvert les portes de cette institution, me facilitant l'accès à de nombreuses sources juridiques parfois non publiées. Ce séjour à Paris n'aurait jamais été possible sans le support financier du Service des relations internationales de l'UQAM qu'il me faut également mentionner.

À plusieurs reprises, j'ai eu l'occasion de présenter l'avancée de mes travaux dans des colloques et séminaires scientifiques. Je remercie le CEETUM, le centre Immigration et Métropoles, la Faculté des sciences humaines de l'UQAM et le Département de sociologie de l'UQAM qui m'ont aidé à financer ma participation à ces activités scientifiques.

Il me faut également remercier ceux qui, collègues et amis, ont pris une part active à ma recherche en lisant et commentant mes travaux. Toute ma reconnaissance va à Valérie Amiraux, Geneviève Audet, Martine Cohen, Olivier Dord, Jean-Paul Martin, Stéphanie Tremblay et Amina Triki-Yamani.

Je remercie enfin chaleureusement ma famille qui m'a encouragé pendant mon cursus. Je tiens à souligner tout particulièrement l'énorme support que j'ai reçu d'Alexandre Maltais. Qu'il soit autant remercié pour les innombrables relectures de ma thèse que pour sa présence constante et sa patience à toute épreuve.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	viii
LISTE DES SIGLES ET ACRONYMES.....	ix
RESUME	xi
INTRODUCTION	1
 CHAPITRE I LA NEUTRALITÉ : UN DÉFI DES ÉTATS DÉMOCRATIQUES DANS DES CONTEXTES DE DIVERSITÉ RELIGIEUSE CROISSANTE	 7
1.1 Problématique	7
1.2 Une approche comparative entre le Québec et la France.....	14
1.2.1. L'objet de la comparaison : vers une convergence des inquiétudes	15
1.2.1.1 Les enjeux démographiques	16
1.2.1.2 Les enjeux politiques	21
1.2.1.2.1 Le Québec et la recherche de bases communes pour un projet de « vivre-ensemble »	21
1.2.1.2.2 La France et la tentation d'une réaffirmation politique de l'unité par la laïcité	25
1.2.2 Les unités de la comparaison	28
1.2.2.1 Définition d'une période signifiante pour la comparaison	29
1.2.2.2 Délimitation du champ matériel de la comparaison	31
1.2.2.3 Justification du choix des matériaux.....	33
1.3 Démarche méthodologique	36
1.3.1 L'analyse des sources primaires	37
1.3.2 L'idéal-type comme outil de mesure	38
Conclusion du chapitre	41

CHAPITRE II	
LA LAÏCITÉ : PERSPECTIVES THÉORIQUES ET PRINCIPES CONSTITUTIFS.....	42

2.1 Les processus de laïcisation dans les sociétés modernes : débats théoriques	43
2.1.1 Laïcisation / sécularisation en sociétés marquées culturellement par le catholicisme	43
2.1.2 Des processus de laïcisation qui ne portent pas toujours leur nom.....	46
2.1.2.1 Une « idée nationaliste de la laïcité » : entre séparation et assimilation	47
2.1.2.2 La laïcité : un processus mouvant de régulation de la diversité religieuse	55
2.2 Les principes fondamentaux de la laïcité comme révélateurs de la pluralité des laïcités.....	64
2.2.1 Les quatre principes fondamentaux de la laïcité.....	65
2.2.2 La laïcité : polysémie du terme et polymorphie des aménagements	67
2.2.2.1 La polysémie du terme « laïcité »	68
2.2.2.2 La polymorphie de la laïcité	71
2.2.2.3 Des figures idéal-typiques des façons de penser une société laïque.....	78
Conclusion du chapitre II.....	82

CHAPITRE III	
LA NEUTRALITÉ : UN RÉVÉLATEUR DES AMÉNAGEMENTS DE LA LAÏCITÉ DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES	84

3.1 La neutralité : un principe inhérent à la laïcisation dans les démocraties libérales.....	84
3.1.1 Neutralité et tolérance : les philosophes des Lumières.....	85
3.1.2 Neutralité et égalité des confessions : les « néo-républicains » français.....	89
3.1.3 Neutralité et pluralisme des valeurs : quelques auteurs libéraux anglosaxons.....	92

3.2 La neutralité : un indicateur pertinent de la réalité politique et juridique de la laïcité.....	98
3.2.1 La neutralité comme indicateur	99
3.2.2 Des idéaux-types de la neutralité	102
Conclusion du chapitre III	108

CHAPITRE IV

LES CADRES JURIDIQUES DE LA RÉGULATION DE LA DIVERSITÉ RELIGIEUSE AU QUÉBEC ET EN FRANCE.....	109
---	-----

4.1 Le cadre juridique français.....	110
4.1.1 Les sources de droit interne	110
4.1.1.1 Les sources réglementaires et législatives	110
4.1.1.2 Les sources constitutionnelles.....	112
4.1.1.3 Portée juridique des principes constitutifs de la laïcité.....	118
4.1.2 Les sources internationales	124
4.2 Le cadre juridique québécois	127
4.2.1 Les sources de droit interne	128
4.2.1.1 Les sources législatives et supra-législatives	128
4.2.1.2 Les sources constitutionnelles.....	132
4.2.1.3 Portée juridique des principes constitutifs de la laïcité.....	137
4.2.2 Les sources de droit international	141
Conclusion du chapitre IV	143

CHAPITRE V

LA RÉGULATION DE L'EXPRESSION COLLECTIVE DU RELIGIEUX DANS LA SPHÈRE PUBLIQUE.....	144
--	-----

5.1 La définition de la religion au prisme de la liberté de conscience et de religion	145
5.1.1 La religion « saisie » par la laïcité juridique au Québec.....	145
5.1.1.1 La notion de religion.....	146

5.1.1.2 Neutralité et expression collective du religieux.....	152
5.1.2 La religion « saisie » par la laïcité juridique en France	159
5.1.2.1 La notion de religion.....	159
5.1.2.2 Neutralité et expression collective du religieux.....	165
5.2 La réglementation relative aux lieux de culte	179
5.2.1 Neutralité de l'État et édifices culturels en France	180
5.2.2 Neutralité de l'État et édifices culturels au Québec	187
5.3 Des groupes religieux avantagés dans les institutions publiques ?	200
5.3.1 L'expression collective du religieux dans les institutions publiques québécoises	201
5.3.1.1 La déconfessionnalisation des écoles publiques.....	202
5.3.1.2 Les symboles religieux dans les institutions publiques	206
5.3.1.3 Les rituels religieux dans les institutions publiques	213
5.3.2 L'expression collective du religieux dans les institutions publiques françaises.....	222
5.3.2.1 Les symboles religieux dans les institutions publiques	223
5.3.2.2 Les rituels religieux dans les institutions publiques	227
5.3.2.3 La collaboration de groupes religieux avec pouvoirs publics.....	235
Conclusion du chapitre V.....	241
CHAPITRE VI	
LA RÉGULATION DE L'EXPRESSION INDIVIDUELLE DU RELIGIEUX	
DANS LA SPHÈRE PUBLIQUE.....	
6.1 La neutralité et les fonctionnaires de l'État	244
6.1.1 Le cas du Québec	245
6.1.1.1 La laïcité juridique	245
6.1.1.2 La laïcité narrative	253
6.1.2 Le cas de la France.....	257
6.1.2.1 La laïcité juridique	257
6.1.2.2 La laïcité narrative	266

6.2 La neutralité et les élèves fréquentant l'école publique.....	275
6.2.1 Le port de signes religieux dans les établissements d'enseignement (1989 - 2003)	275
6.2.1.1 Le cas de la France.....	276
6.2.1.2 Le cas du Québec	280
6.2.2 Le port de signes religieux dans les établissements d'enseignement (2004 - 2006)	285
6.2.2.1 La neutralité de la France à l'épreuve du foulard	287
6.2.2.1.1 La laïcité narrative	288
6.2.2.1.2 La laïcité juridique	293
6.2.2.2 La neutralité du Québec et du Canada devant le kirpan	303
6.2.2.2.1 La laïcité juridique	304
6.2.2.2.2 La laïcité narrative	308
Conclusion du chapitre VI	320
 CONCLUSION.....	 325
 APPENDICE A LISTE DES JURISPRUDENCES FRANÇAISES.....	 331
 APPENDICE B LISTE DES JURISPRUDENCES QUÉBÉCOISES ET CANADIENNES.....	 335
 APPENDICE C LISTE DES TEXTES RÉGLEMENTAIRES ET LÉGISLATIFS FRANÇAIS	 337
 APPENDICE D LISTE DES TEXTES RÉGLEMENTAIRES ET LÉGISLATIFS QUÉBÉCOIS ET CANADIENS.....	 339
 BIBLIOGRAPHIE	 341

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Comité Consultatif National d'Éthique pour les Sciences de la Vie et de la Santé :
Conseil national d'éthique

Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux
différences culturelles : Commission Bouchard-Taylor

Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs
publics : Commission Machelon

Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la
République : Commission Stasi

Conseil national du syndrome immunodéficitaire acquis : Conseil national du Sida

LISTE DES SIGLES ET ACRONYMES

CANADA

ADQ : Action démocratique du Québec

CAR : Comité sur les affaires religieuses du Ministère de l'éducation, des loisirs et de sports

CCQ : Code civil du Québec

CDPDJ : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse

CEGEP : Collège d'enseignement général et professionnel

CRI : Conseil des relations interculturelles

CSC : Cour suprême du Canada

CSF : Conseil du statut de la femme

DUDH : Déclaration universelle des droits de l'homme

FFQ : Fédération des femmes du Québec

GRC : Gendarmerie royale du Canada

MELS : Ministère de l'éducation, du loisir et des sports du Québec

PIDCP : Pacte international des droits civils et politiques

PLQ : Parti libéral du Québec

PQ : Parti québécois

PVQ : Parti vert du Québec

QS : Québec solidaire

RAMQ : Régie de l'assurance maladie du Québec

FRANCE

CAA : Cour administrative d'appel

CE : Conseil d'État

CE Ass : Conseil d'État – décision d'Assemblée

CEDH : Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales

CGCT : Code général des collectivités territoriales

CGI : Code général des impôts

DDHC : Déclaration des droits de l'homme et du citoyen

DOM : Département d'outre-mer

DUDH : Déclaration universelle des droits de l'homme

HALDE : Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité

HCI : Haut conseil à l'intégration

MILS : Mission interministérielle de lutte contre les sectes

MIVILUDES : Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires

PFRLR : Principe fondamental reconnu par les lois de la République

PIDCP : Pacte international des droits civils et politiques

SNCF : Société nationale des chemins de fer

TA : Tribunal administratif

TOM : Territoire d'outre-mer

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour objectif d'éclairer les types dominants de la neutralité et leurs évolutions dans les modèles étatiques québécois et français relatifs à la régulation de l'expression individuelle et collective du religieux dans la sphère publique. Pour cela, elle propose une modélisation abstraite des types de neutralité décelables dans la gouvernance publique. Il s'agit de la *neutralité confessionnelle* qui renvoie au strict traitement égalitaire des diverses confessions religieuses, ainsi que de la *neutralité référentielle* qui correspond à position ne référant pas à une conception du bien présente dans la société civile dans la régulation de la diversité religieuse.

La neutralité, qui est l'un des principes constitutifs de la laïcité, est appréhendée en tant qu'indicateur des modalités de régulation de la diversité religieuse au Québec et en France. Au regard du type de neutralité qui ressort de la gouvernance étatique et du poids qu'il a sur l'articulation des autres principes constitutifs de la laïcité (égalité, liberté de conscience et de religion, séparation des Églises et de l'État), la thèse s'attache à dégager la figure de laïcité émergeant dans le traitement de tel ou tel fait social. Dans ce contexte, l'analyse s'attache à identifier dans les deux sociétés les corrélations ou les divergences entre les figures de laïcités décelables dans la « laïcité narrative », c'est-à-dire dans une forme de discours idéalisé sur la laïcité, et dans la « laïcité juridique » qui correspond aux aménagements politiques et juridiques de la laïcité.

La neutralité étant une exigence normative qui s'impose à l'État en limitant les raisons qu'il peut invoquer pour justifier les politiques qu'il adopte, les analyses présentées s'appuient sur des sources primaires qui ont toutes trait à l'action étatique. Pour cela, les analyses s'appuient sur les législations, les jurisprudences et les rapports publics relatifs à la régulation de la diversité religieuse dans ces deux sociétés.

Mots-clés : laïcité ; neutralité ; liberté de conscience et de religion ; séparation des Églises et de l'État ; diversité religieuse ; Québec ; France

INTRODUCTION

Laïcité : le mot sent la poudre (Rivero, 1949, p. 137).

La célèbre formule que le juriste J. Rivero avait énoncée en 1949 semble aujourd'hui sortie d'un autre temps. La métaphore associant « laïcité » et « poudre à canon » évoque en effet un conflit guerrier qui paraît désuet : l'utilisation d'armes d'une autre époque ; le campement dans les tranchées d'armées opposées, prêtes à combattre pour défendre les intérêts de leur Nation ; une délimitation instable des frontières territoriales amenée à évoluer au gré de l'histoire... La laïcité serait-elle ainsi un enjeu dépassé ? N'est-elle que la problématique d'un autre siècle où les États-Nation devaient, pour asseoir leur pérennité, conforter non seulement leurs frontières extérieures, mais aussi les frontières intérieures délimitant le champ de leur compétence ? La notion ne renvoie-t-elle donc pas à une époque où les sphères du public et du privé se confondaient et où la religion et l'État étaient étroitement associés ?

On a en effet longtemps pensé que la religion était sortie de la société et les grands classiques de la sociologie – Durkheim, Weber ou Marx – avaient d'ailleurs été les premiers à prédire le recul du champ religieux avec les progrès de la modernité. Cette position a indéniablement marqué le champ de la sociologie des religions et les théories de la sécularisation ont formalisé ces analyses. Pendant longtemps, la « fin de la religion » semblait alors inéluctable et l'individualisation croissante, les avancées de la science et de la rationalisation ainsi que la différenciation des institutions devaient confirmer le « dépouillement des dieux » dans les sociétés modernes (Hervieu-Léger, 1996, p. 37)

Pourtant, ces « certitudes sécularistes » ont été ébranlées. À partir des années 1960 et 1970, de nombreuses observations ont montré que le religieux était toujours vivace et que les « structures de plausibilité du croire » (Berger, 1971, p. 87) ne s'étaient pas effondrées avec le triomphe moderne de la raison scientifique et technique (Hervieu-Léger, 1996, p. 38 et 1999, p. 16 ; Hervieu-Léger et Davie, 1996, p. 271). La modernité elle-même a en effet constitué un terreau fertile aux transformations et à la prolifération des formes de croyances. Le religieux s'est donc diversifié et les formes de croyances ont muté, s'articulant parfois autour d'attributs modernes ou empruntant à l'inverse le chemin de la protestation contre les errements que la modernité laisserait en héritage. Certes, le paysage religieux n'est pas pour autant bouleversé mais l'apparition de nouvelles demandes de sens que la modernité n'aurait pas permis de combler, en est maintenant une composante incontestable. La multiplication des groupes religieux minoritaires ayant pignon sur rue dans les grandes villes occidentales, l'attraction croissante suscitée par les groupes évangéliques, la montée des courants charismatiques, la visibilité de certaines pratiques orthodoxes de l'islam ou du judaïsme... sont autant de phénomènes qui interrogent désormais les pouvoirs publics en termes de régulation de la diversité religieuse.

Et c'est dans ce contexte que la question de la laïcité revient au premier plan et ressurgit dans le débat social. Que ce soit au Québec ou en France, le terme « laïcité » y est en effet très présent aujourd'hui et rares sont les semaines où les médias ne rapportent un événement interrogeant le caractère laïque de ces deux sociétés, comme si les frontières séparant le champ du religieux de celui de l'État étaient aujourd'hui menacées. La notoriété publique du terme « laïcité » n'a pourtant pas toujours été constante et l'accroissement de la visibilité du religieux dans ces deux sociétés a certainement contribué à son introduction dans l'usage courant.

En France, c'est effectivement pendant la première controverse sur le port de signes religieux à l'école publique en 1989 que le mot « laïcité » a connu un nouvel essor et que de nombreuses théories et contributions défendant une

conception perfectionniste de la laïcité, souvent qualifiée de « laïcité républicaine », ont été développées (Baubérot, 2009b, p. 13-14). Au Québec, alors que son usage était quasiment inexistant avant 1990, c'est à cette même période où la diversité religieuse devenait plus visible que le mot « laïcité » a fait ses premières apparitions dans les avis et rapports gouvernementaux (Milot, 2009b, p. 31).

Dans ce contexte, où de nouveaux conflits peuvent survenir et opposer les convictions présentes dans la société, l'État n'est plus (seulement) partie, mais il devient l'arbitre. En effet, alors même que les démocraties libérales sont, de fait, engagées dans la protection des libertés de conscience et de religion, les États laïques se trouvent aujourd'hui « constamment mis en demeure de trouver des solutions morales, juridiques et politiques qui soient légitimes et viables face aux problèmes qu'engendre la diversité des convictions et des valeurs » (Baubérot et Milot, 2002, p. 39). La légitimité de ces solutions est d'autant plus importante qu'elles affectent directement les citoyens dans leurs vies concrètes. Et c'est à ce titre que la question de la neutralité de l'État devient un enjeu pertinent pour la recherche, cela parce qu'il s'agit en effet d'une question qui interpelle la laïcité des démocraties libérales.

Dans cette thèse qui s'inscrit dans une perspective comparatiste entre le Québec et la France, nous proposons d'analyser comment le principe de neutralité de l'État prend forme dans les traitements politique et juridique de la régulation de la diversité religieuse dans la sphère publique. Autrement dit, nous poursuivons l'objectif de mettre en lumière les types dominants de la neutralité et leurs évolutions dans les systèmes étatiques québécois et français.

La thèse s'organise autour de six chapitres : les quatre premiers, d'ordre théorique, nous permettront d'exposer les prémisses de notre recherche ainsi que d'en baliser les contours. Les deux derniers chapitres seront consacrés à nos analyses. Précisons que leur lecture pourra s'avérer parfois aride, cela parce que l'étude s'appuie sur de nombreuses données de nature juridique.

Dans le premier chapitre, nous exposerons la problématique qui a guidé notre recherche. Nous justifierons de l'intérêt scientifique d'une comparaison entre le Québec et la France, puis nous procéderons à la délimitation des cadres dans lesquels s'est opérée notre étude comparative. Nous présenterons enfin les outils d'analyses ainsi que la méthodologie que nous avons jugés pertinents pour la recherche.

Afin de situer notre perspective dans le champ théorique, le deuxième chapitre s'attachera à explorer les différents apports théoriques relatifs à la laïcité. Nous insisterons tout particulièrement sur la conceptualisation sociologique de la laïcité qui nous a paru la plus pertinente pour notre recherche. Il s'agit d'une conceptualisation qui aborde la laïcité en tant qu'aménagement du politique au regard de l'articulation de quatre principes : l'égalité, la liberté de conscience et de religion, la séparation des Églises et de l'État ainsi que la neutralité. Nous montrerons que l'analyse de cette articulation permet de ne pas ancrer l'analyse dans une conception théorique qui essentialiserait la laïcité. Elle éclaire plutôt les types de laïcité qui émergent dans le traitement d'un fait social particulier par l'État, que ce traitement découle du travail du législateur ou de celui des juridictions qui interprètent la norme de droit.

La recherche ne proposera pas d'analyse globale de l'articulation de ces quatre principes mais en présentera les principales caractéristiques à partir de l'un d'entre eux : le principe de neutralité de l'État. Pour cette raison, le troisième chapitre y sera consacré. Après avoir rapidement investigué les débats théoriques entourant cette notion, nous justifierons l'importance que nous avons décidé de lui accorder dans cette recherche. Dans ce contexte, nous montrerons que la neutralité est un indicateur pertinent des aménagements de la laïcité dans une société, cela parce que les modalités par lesquelles l'État met en œuvre la neutralité dans la régulation de la diversité religieuse en révèle les fondements normatifs. L'analyse des déploiements de la neutralité permettra en effet d'identifier des positions philosophiques normatives, souvent implicites, qui ont légitimé la prise de décision politique ainsi que les modalités juridiques de

l'exécution de cette décision politique. À partir de l'état de la littérature, nous conclurons ce chapitre en présentant une modélisation idéal-typique des configurations de neutralité qui rendent intelligibles les positions des pouvoirs publics quand ils régulent la diversité religieuse.

Le quatrième chapitre se penchera ensuite sur les cadres juridiques dans lesquels s'inscrit la régulation de la diversité religieuse au Québec et en France. Dans une optique comparative, il importe en effet de dresser le portrait des fondements juridiques qui, dans ces deux sociétés, vont conditionner les aménagements de la laïcité. Ce chapitre est ainsi un préalable obligé à nos analyses en ce qu'il permet de souligner l'importance du travail interprétatif du politique et des tribunaux dans l'émergence qu'ont connu les principes constitutifs de la laïcité en droit.

C'est donc en nous inscrivant dans cette optique que nous entrerons dans l'analyse au cinquième chapitre. Celui-ci s'attachera spécifiquement à explorer les configurations de la neutralité qui ressortent du travail du législateur et des juges québécois et français quand ils régulent l'expression collective du religieux. Après avoir observé les conceptions de la religion qui ressortent des aménagements juridiques québécois et français relatifs à la liberté de conscience et de religion, nous nous pencherons plus spécifiquement sur les postures idéal-typiques de neutralité qui émergent des aménagements juridiques concernant les lieux de culte dans ces deux sociétés. Nous interrogerons enfin, à partir de notre indicateur qu'est la neutralité, les avantages que les pouvoirs publics peuvent consentir à certains groupes religieux auxquels ils accordent parfois un rôle dans la sphère publique. Ce chapitre nous permettra alors de montrer que dans la régulation de l'expression collective du religieux, on peut déceler de nombreuses similitudes dans les aménagements laïques français et québécois alors même que ces aménagements s'inscrivent dans des cadres juridiques différents.

Tel n'est pas le cas concernant la régulation de l'expression individuelle du religieux que nous aborderons enfin dans le sixième chapitre. À partir de l'analyse des dispositifs juridiques relatifs à l'expression des convictions religieuses par les

fonctionnaires de l'État ainsi que par les élèves fréquentant les écoles publiques, nous mettrons en effet en évidence un éloignement entre les configurations de neutralité, puis les aménagements de la laïcité dans les deux sociétés étudiées. Nous montrerons notamment que dans le cas français, l'absence d'étanchéité entre un discours idéalisé sur la laïcité et le droit va ainsi creuser des divergences avec les aménagements laïques de la régulation québécoise de l'expression individuelle du religieux.

CHAPITRE I

LA NEUTRALITÉ :

UN DÉFI DES ÉTATS DÉMOCRATIQUES DANS DES CONTEXTES DE DIVERSITÉ RELIGIEUSE CROISSANTE

1.1. Problématique

Longtemps, la laïcité a été perçue comme une « exception française », selon la formule initiée par R. Debray en 1989 pendant l'« affaire des foulards ». Plusieurs appuyaient d'ailleurs cette position en se fondant sur l'inexistence d'une traduction du terme dans d'autres langues que le français. Il s'agit là d'un argument qui ne peut être opérant pour la recherche (Baubérot, 2007b, p. 19 ; Coq, 2006, p. 43). D'une part, on relèvera sans être exhaustif l'emploi dans la littérature scientifique des mots « laïcité » en anglais, « laïciteit » en néerlandais ou « laicidad » en espagnol (Wolfs et al, 2007, p. 97), cela même si J.P Willaime (2008, p. 56) estime que la terminologie française reste toujours difficilement traduisible. D'autre part, « les principes de laïcité ne se trouvent pas uniquement dans les rarissimes États qui l'ont proclamée constitutionnellement au fondement de leur organisation politique » (Milot, 2009b, p. 32). On soulignera en outre que le mot « laïcité » a même été employé à plusieurs reprises dans les travaux d'organismes internationaux dont la Cour européenne des droits de l'homme.

La laïcité est en effet un processus en mouvement dont la formalisation dans une norme juridique n'est pas une condition *sine qua non* de son développement dans une société et des éléments de laïcité peuvent donc apparaître dans toutes les

démocraties libérales. La conceptualisation théorique de la laïcité a ainsi permis d'en identifier les principes constitutifs. Si nous les développerons en détail plus loin dans le texte, précisons immédiatement que ces principes correspondent à l'égalité, à la liberté de conscience et de religion, à la neutralité de l'État à l'égard des différentes religions ainsi qu'au principe de séparation des Églises et de l'État (Milot, 2008, p. 17-21 ; 2009a, p. 62 ; 2009b, p. 32).

À partir de l'observation de la réalité empirique de ces principes, il devient possible de déceler des éléments de laïcité dans toute société démocratique et d'évaluer ces différentes configurations des laïcités en prenant en compte tant les fondements philosophiques et juridiques qui les ont légitimées que leur réalité sociale actuelle. Relevons que les recherches sur la laïcité ont, en effet, permis de retracer ces principes constitutifs dans de nombreux cadres nationaux alors que le terme « laïcité » lui-même n'y était pas toujours formalisé dans une norme juridique. Tels sont les cas de l'Italie (Ferrari, 2008), de l'Argentine (Esquivel, 2009), des États-Unis (Perry, 2009), du Japon (Shimazono, 2009), de l'Uruguay (Da Costa, 2009), du Québec (Milot, 2002), de l'Inde (Kondo, 2009 ; Preciados Solis, 2008), de l'Argentine (Mallimaci, 2008), du Brésil (Esquivel, 2008 ; Lorea, 2008 et 2009)... Ces principes peuvent également être dégagés dans certains cadres supranationaux comme l'ont notamment montré les travaux de B. Massignon (2003 ; 2007) sur le fonctionnement des institutions de l'Union européenne.

Selon cette lecture, ce qui a longtemps été considéré comme une spécificité nationale devient désormais un concept efficace d'analyse des aménagements par lesquels les États vont réguler la diversité religieuse. Quel que soit le modèle institutionnel dans lequel elle s'inscrit, la laïcité doit alors « relever les défis qui prennent racine dans les principes même qui la fondent : la neutralité politique et l'égalité de traitement de toutes les expressions sociales de la diversité religieuse, dans les limites du respect des droits d'autrui et de l'ordre public » (Milot, 2005a, p. 283).

Dans la perspective de recherche sur la laïcité, l'examen de la mise en œuvre de la neutralité de l'État est une porte d'entrée intéressante. Soulignons que les quatre principes constitutifs de la laïcité ne s'harmonisent pas toujours parfaitement et les pouvoirs publics doivent user de compromis afin de les agencer le plus adéquatement quand ils régulent la diversité religieuse. Dans cette optique, la neutralité est un indicateur pertinent des aménagements de la laïcité dans une société. En effet, l'analyse de sa mise en œuvre permet de remonter aux fondements philosophiques qui ont légitimé la prise de décision politique, ainsi que les modalités juridiques de l'exécution de cette décision politique. Cette position de neutralité adoptée par un État devient alors révélatrice des fondements normatifs sous-jacents aux aménagements des principes constitutifs de la laïcité.

Nous avons indiqué que la laïcité a souvent été perçue comme une spécificité française mais que, d'un point de vue analytique, des processus de laïcisation différents pouvaient être retracés selon le contexte national étudié. Pour cette raison, nous avons opté pour une étude comparative, cela afin de mieux mettre en perspective des représentations sociales qui se nourrissent et s'entretiennent dans ce contexte sociohistorique particulier qu'est la France. En sciences sociales, l'analyse comparative est en effet

l'unique instrument herméneutique (...) permettant d'aller au-delà des considérations idéographiques et des observations plus ou moins arbitraires concernant des faits sociaux en vue d'atteindre un niveau de construction d'objets sociologiques apte à dévoiler leurs déterminations structurelles et fonctionnelles (Schultheis, 1989, p. 220).

La comparaison est donc pertinente dans le champ des études en sociologie de la laïcité car elle permet d'éviter toute essentialisation du concept. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous envisagerons la laïcité dans sa dimension polymorphe et suivant un processus qui n'est pas linéaire.

À partir d'une étude des fondements normatifs guidant les pouvoirs publics, nous proposons donc dans cette thèse d'analyser comment le principe de neutralité de l'État peut se concrétiser dans les traitements politique et juridique de la régulation de la diversité religieuse dans la sphère publique au Québec et en

France. La sphère publique est ici entendue dans une optique rawlsienne, c'est-à-dire la sphère de l'État et ses institutions, ces dernières correspondant aux institutions rattachées à l'État et qui servent le Bien commun conformément aux lois et règlements que cet État a préalablement adoptés (Rawls, 1971). Comme nous l'avons dit, nous utiliserons bien la neutralité comme un indicateur qui permet de déceler des éléments de laïcité dans les sociétés considérées et d'évaluer ces différentes laïcités en prenant en compte tant les fondements philosophiques qui les ont légitimées que leur réalité sociale actuelle.

Cette thèse vise donc à éclairer les types dominants de la neutralité et leurs évolutions dans les modèles étatiques français et québécois relatifs à la prise en compte de la diversité religieuse. Par type dominant, il ne faut pas entendre une conception totale d'un type de neutralité mais plutôt déterminer celui qui aura, à un moment donné, le plus de poids dans le traitement d'un fait social.

Pour cela, nous proposons deux conceptions idéal-typiques de la neutralité : la neutralité confessionnelle et la neutralité référentielle. Si nous définirons ces deux idéaux-types ainsi que leurs indicateurs dans le troisième chapitre, nous pouvons néanmoins en indiquer ici rapidement les contours. Le type *neutralité confessionnelle* renvoie à une position de l'État se traduisant par un traitement strictement égalitaire des différentes Églises, doctrines religieuses ou familles de pensée présentes dans la société. Le second idéal-type de la neutralité, que nous avons qualifié de *neutralité référentielle*, correspond à l'attitude de l'État qui n'est pas guidé, dans sa gouvernance politique, par une conception du bien spécifique présente dans la société civile lorsqu'il régule la diversité religieuse. Ces deux types de neutralité, présentés ici très succinctement, ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Il s'agit bien d'une modélisation abstraite permettant d'analyser la réalité empirique de la neutralité et ses transformations au gré des traitements de faits sociaux impliquant la diversité religieuse dans les systèmes étatiques québécois et français.

Cadre d'analyse

Avant de préciser nos objectifs de recherche, évoquons maintenant rapidement le cadre dans lequel il est possible de les formuler, cela même si ces éléments seront précisés ultérieurement.

Comme nous l'avons indiqué, les quatre principes constitutifs de la laïcité ne s'imbriquent pas toujours parfaitement. Chacun d'entre eux peut d'ailleurs être compris comme un idéal ou une valeur. Pour cette raison, le terme même de « laïcité » est polysémique. A. Ferrarri (2009) évoque la notion de « laïcité narrative » permettant de retracer une forme de laïcité idéalisée qui prend corps dans des discours ou rapports publics ayant trait à la régulation de la diversité religieuse. La « laïcité narrative » procède du politique, d'organismes institutionnels mais aussi des acteurs sociaux. Elle n'est donc pas totalement hermétique aux représentations véhiculées dans la société et peut sous-tendre des conceptions du bien présumées supérieures qui heurtent certaines valeurs religieuses. C'est donc dans ce discours, dans cette « laïcité narrative », que l'on peut déceler les différentes significations conférées à la laïcité dans le débat public.

La polysémie du terme « laïcité » n'est pas sans conséquence sur la polymorphie qui va caractériser les aménagements concrets de la laïcité dans les politiques de régulation de la diversité religieuse. En effet, la forme que prend la laïcité dans une société découle de l'interprétation que les gouvernants politiques élaborent à partir de certains de ses principes constitutifs puis des modalités par lesquelles ils retranscrivent ces principes dans les normes juridiques. Les aménagements politiques et juridiques qui en ressortent peuvent être qualifiés de « laïcité du droit » (Ferrarri, 2009) ou de « laïcité juridique » (Baubérot, 2009b).

À partir de l'observation des aménagements empiriques des principes constitutifs de la laïcité, M. Milot (2008) a proposé une classification idéal-typique permettant de dégager cinq figures de laïcité : la « laïcité séparatiste », la « laïcité de foi civique », la « laïcité antireligieuse », la « laïcité autoritaire » et la

« laïcité de reconnaissance »¹. Chacune d'entre elles permet de rendre compte des diverses articulations des principes constitutifs de la laïcité et ainsi de déceler à la fois les différentes conceptions de la laïcité véhiculées dans la société (= laïcité narrative) et les multiples aménagements politiques et juridiques de la laïcité dans les démocraties libérales (= laïcité juridique).

Rappelons que nous utiliserons la neutralité, qui est l'un des principes constitutifs de la laïcité, en tant qu'indicateur des modalités de régulation de la diversité religieuse au Québec et en France. Au regard du type de neutralité qui ressortira de la gouvernance étatique et du poids qu'il aura sur l'articulation des autres principes (égalité, liberté de conscience et de religion, séparation des Églises et de l'État), nous pourrions dégager la figure de laïcité émergeant dans le traitement de tel ou tel fait social.

1^{er} plan d'analyse

Le premier plan d'analyse concerne la forme de laïcité juridique, c'est-à-dire celle qui procède du droit. Au Québec et au Canada, la neutralité découle principalement de l'interprétation jurisprudentielle des *Chartes des droits de la personne* depuis 1982² (Woerhling J, 2007, p. 22 ; 2008, p. 50). La position de neutralité implique ainsi une abstention mais aussi, dans certaines circonstances, une intervention de l'État. En France, la neutralité semblerait en revanche découler de l'affirmation juridique du principe de laïcité et de l'obligation d'abstention qui se dégage de l'interprétation des dispositions de l'article 2 de la *Loi de séparation des Églises et de l'État de 1905*.

À partir des différentes déclinaisons de mises en œuvre de la neutralité, dégagées par les auteurs libéraux (neutralité des buts, neutralité des justifications et neutralité des effets)³, nous identifierons les types de neutralité décelables dans la gouvernance politique au Québec et en France. Pour cela, nous nous appuierons

¹ Nous y reviendrons dans le deuxième chapitre.

² Cela même si, comme nous le montrerons dans le quatrième chapitre, ce principe peut également être décelé dans des jurisprudences antérieures à 1982.

³ Ces déclinaisons seront détaillées dans le troisième chapitre.

sur l'analyse des législations et des jurisprudences relatives à la régulation de la diversité religieuse dans ces deux sociétés. L'étude des justifications apportées aux prises de décisions politiques, des buts qu'elles poursuivent ainsi que de leurs effets dans la réalité empirique, nous permettra donc de déterminer si les normes juridiques renvoient à une posture de *neutralité confessionnelle* (= strict traitement égalitaire des diverses confessions religieuses présentes dans la sphère publique) ou à une position de *neutralité référentielle* (= position qui ne renvoie pas à une conception du bien présente dans la société civile dans la régulation de la diversité religieuse).

Ce premier palier d'analyse permettra de déterminer les polymorphies des laïcités juridiques française et québécoise. En effet, après avoir détecté le type de neutralité qui a le plus de prégnance dans la régulation politique et juridique de la diversité religieuse, nous pourrions montrer son poids dans l'articulation des autres principes constitutifs de la laïcité et ainsi éclairer les figures (selon la typologie élaborée par M. Milot) de la « laïcité juridique » dans le traitement d'un phénomène social.

2nd plan d'analyse

Le second plan d'analyse concerne la forme de laïcité narrative, c'est-à-dire celle qui découle du récit, du discours sur la laïcité et que l'on peut notamment dégager dans les discours politiques ou les rapports publics émanant de l'État et des institutions publiques.

La « laïcité juridique » que nous venons d'évoquer procède concrètement du travail du législateur ou de celui des représentants du pouvoir judiciaire. Pour cette raison, elle est soumise à l'ordonnancement du droit c'est-à-dire à la hiérarchie des normes. Elle peut donc paraître plus stable – parce que plus formelle – que la « laïcité narrative ». Il sera alors pertinent d'étendre l'analyse à cette seconde forme de laïcité qui n'a peut-être pas de valeur sur le plan du droit positif mais n'est pas non plus dénuée de toute influence sur l'élaboration des

législations. La laïcité juridique peut en effet se montrer à terme sensible aux représentations véhiculées dans la société (Baubérot, 2009a, p. 23).

Nous reprendrons à nouveau les diverses déclinaisons de mises en œuvre de la neutralité élaborées par les auteurs libéraux. Celles-ci nous permettront de déceler les buts et les justifications ayant présidé à l'adoption d'une norme juridique, ou d'une décision jurisprudentielle, à partir de matériaux qui n'ont pas de valeur en droit positif (comme c'est le cas des discours politiques, des rapports publics ou des prises de positions de magistrats en amont de l'adoption d'une décision par les tribunaux). À partir de ces déclinaisons, nous pourrions déterminer les types de neutralité – confessionnelle ou référentielle – qui ressortent du discours narratif sur la laïcité.

Nous éclairerons ensuite les figures idéal-typiques de la laïcité correspondant à la laïcité narrative. Il nous sera alors possible d'identifier des corrélations ou des divergences entre les représentations de la laïcité véhiculées dans la société avec les politiques publiques, c'est-à-dire avec les aménagements politiques et juridiques de la laïcité (= laïcité juridique) au Québec et en France.

1.2. Une approche comparative entre le Québec et la France

Nous avons indiqué que nous procéderons à une analyse comparée des types de neutralité décelables dans les régulations québécoise et française de la diversité religieuse. Toutefois, comme le rappelle le proverbe, « comparaison n'est pas raison ». L'analyse comparative ne s'improvise donc pas. L'objet de la recherche doit être justifié et la comparaison doit s'inscrire dans des limites, des balises préalablement identifiées. Le chercheur qui s'engage dans une telle démarche doit dès lors répondre au préalable à trois questions.

Pourquoi comparer ? Cette question a trait à la définition de l'*objet de la comparaison*. Il s'agit ici de déterminer la pertinence du choix comparatiste au regard de l'objet étudié et d'en fournir les justifications. Quoi comparer ? Cette deuxième question est relative aux cadres politiques et juridiques dans lesquels

devra s'inscrire la comparaison pour être opérante. Le chercheur doit donc définir les *unités de la comparaison*, c'est-à-dire sélectionner les cas qui seront pertinents pour la comparaison et, *a contrario*, justifier de ceux qui ne seront pas retenus dans la recherche. Comment comparer ? Cette dernière question renvoie à l'adoption d'une méthodologie de comparaison valide, c'est-à-dire dans la présente recherche, à la présentation des modalités d'analyse des sources primaires principalement de nature juridique à partir d'outils relevant de la sociologie.

1.2.1. L'objet de la comparaison : vers une convergence des inquiétudes

Sous la question de la définition de l'objet de la comparaison, se profile celle des justifications de l'intérêt d'une comparaison des types de neutralité décelables au Québec et en France. Les histoires particulières de ces deux sociétés ont marqué de leur empreinte les formes de relations des Églises et de l'État qui y sont observables. La mémoire de ces histoires entretient désormais certaines représentations de ce à quoi devraient correspondre ces relations aujourd'hui⁴. Il en ressortirait même, selon J. Baubérot (2006a, p. 197), une « vision enchantée de la laïcité ». Si la comparaison s'avère donc pertinente en sociologie de la laïcité, c'est justement parce qu'elle permet de désenclaver la laïcité de ce que l'on associe trop souvent à son contexte socio-historique d'apparition (il serait français) et de se distancer des perspectives ontologiques qui l'entourent. La comparaison permet donc d'éviter toute essentialisation du concept de laïcité.

Pourquoi comparer le Québec et la France ? De nombreuses correspondances sont souvent établies entre la Belle province et l'Hexagone, mais la pertinence d'une analyse comparative n'est pas pour autant évidente. Ces deux sociétés sont en effet véritablement différentes tant sur les plans historiques et politiques que culturels et démographiques. Pourtant, on soulignera que dans les

⁴ Nous reviendront plus longuement sur les processus de laïcisation ainsi que sur les représentations de la laïcité dans ces deux sociétés dans le prochain chapitre.

débats qui portent sur la diversité religieuse depuis le début des années 1990, des inquiétudes convergentes peuvent être décelées dans ces deux sociétés : comment trouver une dialectique permettant de concilier l'intégration de la diversité religieuse croissante et la préservation de l'unité nationale ? Au Québec et en France, ces inquiétudes s'appuient sur des enjeux qui ressortent aussi bien de l'évolution démographique que du contexte politico-juridique.

Sur le plan démographique, le Québec et la France sont tous deux culturellement marqués par le catholicisme. Il s'agit de sociétés qui peuvent sembler relativement homogènes mais se trouvent aujourd'hui confrontées à un accroissement plus visible de la diversité religieuse en raison notamment de l'immigration. Qu'il s'agisse d'une immigration héritée de la colonisation en France, ou d'une immigration choisie afin de conforter la langue française dans le contexte québécois⁵, celle-ci soulève de nouvelles interrogations. La visibilité de l'expression de la religion des nouveaux arrivants tranche parfois avec celle de populations majoritaires anciennement établies sur le territoire. Ce faisant, elle questionne les fondements du vivre-ensemble et plus précisément la place qui doit être accordée au religieux dans ces sociétés pourtant sécularisées.

Sur le plan politique, le Québec et la France sont deux sociétés qui ne peuvent s'émanciper pleinement de l'influence des grands ensembles institutionnels dans lesquels elles s'inscrivent. Elles doivent dès lors respecter les cadres normatifs définis par les législateurs canadien ou européen, les contestant parfois en ce qu'ils contrecarreraient certains attributs de leur souveraineté et contribueraient à diluer toujours plus l'unité nationale.

1.2.1.1. Les enjeux démographiques

Le Québec et la France sont deux sociétés sécularisées depuis plusieurs décennies mais qui restent néanmoins culturellement marquées par le

⁵ Il ne s'agit pas, bien sur, du seul objectif des politiques migratoires lesquelles poursuivent également des objectifs de nature économique.

catholicisme. Ces deux sociétés n'ont pas connu l'altérité religieuse à la même époque et cette rencontre ne s'est pas opérée dans les mêmes conditions. Il reste que la diversité religieuse s'y est accrue de façon très significative et a acquis en visibilité depuis le milieu du XX^{ème} siècle. Un rapide panorama du religieux, intimement lié à l'évolution des flux migratoires, doit ici être dressé.

Au Québec, l'immigration a toujours été porteuse de diversité religieuse. Les confessions protestantes sont parmi les plus anciennes du Québec. La communauté juive est installée depuis plusieurs siècles et la présence bouddhiste remonte à fin du XIX^{ème} siècle.

C'est toutefois à partir des années 1960, une époque à laquelle les politiques d'immigration par sélection ont été systématisées au Canada, que la modification du paysage religieux québécois est le plus largement perceptible. Lorsqu'on se réfère aux données des recensements de *Statistique Canada*, on constate que le pourcentage de personnes appartenant à des religions non chrétiennes a ainsi doublé au Québec depuis 1961. On précisera que cette proportion reste néanmoins minime car les Québécois de confession non chrétienne, c'est-à-dire de confession musulmane (1,53% soit 108,620 personnes), juive (1,26% soit 89,915 personnes), bouddhiste (0,58% soit 41,380 personnes), hindoue (0,34% soit 24,525 personnes) et sikhe (0,11% soit 8,225 personnes) restent très minoritaires face aux 91 % de Québécois qui se déclarent encore chrétiens en 2001⁶. Parmi ces derniers, on dénombrera 5,939,715 Québécois catholiques, 335,590 protestants et 100,375 chrétiens orthodoxes. On soulignera que seuls 413,190 répondants se sont déclarés agnostiques sur une population québécoise de 7,125,580 personnes en 2001.

Les chrétiens demeurent donc largement majoritaires. Relevons cependant que la volonté du gouvernement québécois de promouvoir une immigration francophone⁷, ce qui favorise certainement les immigrants français, suisses ou

⁶ Statistique Canada, *Les religions au Canada*, Population selon les confessions religieuses au Québec, Recensement de 2001 (série analyse).

⁷ Le Ministère de l'immigration et des communautés culturelles rappelle en effet que «Pour le gouvernement, la connaissance du français est un facteur essentiel d'intégration des immigrants au

belges, a suscité une nouvelle immigration en provenance du Maghreb ou d'Afrique noire, c'est-à-dire en provenance de régions de culture majoritairement musulmane. Celle-ci représentait ainsi 30,5% de la population ayant immigré au Québec entre 2004 et 2008 (Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, 2009, p. 22). Plus précisément, notons que 8,3% des immigrants étaient d'origine algérienne, 7,4% d'origine marocaine, 3,9% d'origine libanaise, 2% d'origine pakistanaise et 1,7% d'origine tunisienne (2009, p. 23). Néanmoins, comme nous l'avons montré, la proportion de musulmans reste très minoritaire au Québec. Mais dans ce contexte, la visibilité accrue de certaines pratiques religieuses associées à l'islam (comme c'est le cas du port du *hijab*) a toutefois véritablement contribué à questionner la place de ces pratiques à la fois dans une société québécoise sécularisée et dans des institutions québécoises laïques.

En France, il n'y a pas de statistique officielle autorisée concernant l'appartenance religieuse et on relèvera que le dernier recensement officiel produisant de telles données date de 1872 (Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics, 2006, p. 10). Si la diversité religieuse y est donc plus difficilement quantifiable qu'au Québec, quelques tendances se dessinent néanmoins. Précisons que les sources primaires étant inexistantes, nous nous référerons ici aux travaux de démographes et sociologues, ainsi qu'à des sondages d'opinion, qui ont tenté d'estimer cette diversité religieuse. Nous présenterons également quelques chiffres retraçant l'évolution de l'immigration à partir desquels des estimations – certes contestables – peuvent être émises en termes d'entrée en France de populations autres que chrétiennes.

En France, la population d'origine étrangère a connu ses premiers essors dès le milieu du XIX^{ème} siècle afin de satisfaire les besoins de main d'œuvre de la révolution industrielle. Cette population, majoritairement catholique, est d'abord

Québec. La grille de sélection québécoise accorde à la connaissance du français une grande importance. La volonté d'assurer la continuité et la stabilité du fait français au Québec motive cette décision », [en ligne], <http://www.immigrationquebec.gouv.qc.ca/fr/informations/statistiques-publications.html>.

frontalière et principalement belge et italienne (Cour des comptes, 2004, p. 20). L'immigration s'est ensuite diversifiée entre les deux guerres mondiales. On relève notamment que plus de 600, 000 hommes venus de l'Empire colonial pour combattre en 1914 se sont ensuite installés en métropole. Ils sont rejoints, au cours des années 1920 et 1930, par de nombreux Italiens (808, 000 selon le recensement de 1931), Polonais (508, 000), Espagnols (351, 900) et Belges (253, 000) et, avant que n'éclate la crise économique, la France est devenue le premier pays d'immigration au monde (Cour des comptes, 2004, p. 22-24). Jusqu'à la seconde guerre mondiale, la population immigrée dans l'Hexagone est donc très majoritairement catholique, cette circonstance à elle-seule ne permettant toutefois pas de juger de leur bonne intégration dans la société française⁸.

L'année 1945, caractérisée par l'adoption des ordonnances du 2 novembre 1945 régissant le droit de l'immigration et de la naturalisation⁹ et la création de l'Office national d'immigration¹⁰, marque la relance d'une immigration de masse pour aider à la reconstruction du territoire. Il s'agit d'une immigration en provenance d'Italie, du Portugal et principalement des colonies du Maghreb qui se poursuivra jusqu'au premier choc pétrolier en 1974. Lors du recensement de 1975, on dénombre alors 710, 000 Algériens, 260, 000 Marocains, 139, 735 Tunisiens et 80, 000 Maliens, Sénégalais et Mauritaniens sur le territoire français (Cour des comptes, 2004, p. 37).

En raison de ces flux importants arrivant d'Afrique du Nord, on estime ainsi que la communauté juive a doublé des années 1950 aux années 1960 pour passer de 300, 000 à 600, 000 membres, un chiffre restant constant jusqu'à aujourd'hui (Delmaire, 2004, p. 88-89 ; Lamine, 2004, p. 4). La communauté musulmane est celle qui a connu le plus grand essor. Elle est désormais estimée à 3, 7 millions

⁸ Ceux-ci ont en effet fait l'objet de stigmatisations pendant la période de crise économique des années 1930 et de nombreuses politiques restrictives ont été adoptées concernant leur statut à cette période (Cour des comptes, 2004, p. 23-24).

⁹ Ces ordonnances sont toujours en vigueur même si elles ont été souvent modifiées par le législateur.

¹⁰ Les missions de cet office concernaient la définition des règles régissant l'emploi de la main d'œuvre étrangère.

par les démographes J-H Kaltenbach et M. Tribalat (2002, p. 55) et 4 millions par la sociologue A-S. Lamine (2004, p. 4). D'autres recherches l'évaluent plutôt à près de 5 millions (Amiraux, 2006, p. 190) et même à 6 millions de membres (Cholvy, 2004b, p. 106). On constatera donc ici qu'il est très difficile d'évaluer précisément le nombre de fidèles de chaque religion. Précisons d'ailleurs que les catégorisations peuvent également s'apparenter à des assignations identitaires qui ne traduisent pas pour autant une pratique religieuse réelle par les populations désignées.

On pourra néanmoins considérer que les nouveaux flux d'immigration s'étant succédés depuis 1945 n'ont globalement pas bouleversé le paysage religieux français mais ont plutôt contribué à le diversifier. Le catholicisme, qui s'est lui-même renouvelé avec l'apport des immigrations polonaise, italienne et portugaise (Cholvy, 2004a, p. 79), reste encore aujourd'hui la religion majoritaire en France comme l'ont d'ailleurs montré les récentes analyses de P. Bréchon (2000 ; 2009, p. 168). On notera en outre que d'après un sondage IFOP/*La Vie* réalisé en 2007¹¹, 64% des Français se déclaraient encore catholiques¹². Il s'agit certes d'une baisse considérable depuis l'adoption de la *Loi de séparation des Églises et de l'État* en 1905, mais si le nombre de pratiquants réguliers est effectivement décroissant, leur identité catholique serait, à l'inverse, renforcée (Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics, 2006, p. 10).

Au final, on pourra donc dire que malgré les processus de sécularisation et de laïcisation qui peuvent être retracés dans ces deux sociétés¹³, le catholicisme y reste largement majoritaire. Historiquement ancré, il conserve un rôle de matrice culturelle de normalisation des croyances (Lefebvre, 1998, p. 66). En ce sens, il peut en effet être mobilisé « comme ressource symbolique d'une représentation identitaire dominante » (Milot, 2008, p. 119). La visibilité de religions qui ne sont

¹¹ *La Vie*, no3209, 1^{er} mars 2007.

¹² Il est à nouveau difficile de saisir exactement ce que recouvrent de telles déclarations d'appartenances et de les corrélérer avec une pratique religieuse effective.

¹³ Ces processus seront présentés dans le prochain chapitre.

donc pas normalisées dans ces sociétés devient alors un nouveau défi pour ces États dans leur régulation de la diversité religieuse... et ce défi, qui trouve sa source dans l'évolution démographique de ces sociétés, rejaillit indéniablement dans le champ du politique.

1.2.1.2. Les enjeux politiques

Pour des raisons historiques, le Québec et la France s'inscrivent tous deux dans des ensembles géographiques et politiques qui les dépassent. Qu'il s'agisse de l'État canadien ou de l'Union européenne, ces deux sociétés doivent aujourd'hui composer avec des niveaux de gouvernance politique qui s'imposent à elles, notamment dans le cadre de la régulation de la diversité religieuse. Les fondements juridiques sur lesquels reposent ces grands ensembles (*Charte canadienne des droits et libertés* de 1982 ou *Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales* de 1950) sont désormais supposés incarner « l'humus [des] évidences les mieux partagées »¹⁴ dans ces deux sociétés. Dans ce contexte, nous ne détaillerons pas précisément ces cadres juridiques (nous y reviendrons dans le quatrième chapitre) mais nous montrerons qu'ils questionnent les spécificités nationales et suscitent le débat.

1.2.1.2.1. Le Québec et la recherche de bases communes pour un projet de « vivre-ensemble »

Province canadienne, le Québec a été reconnu le 27 novembre 2006 par le Parlement canadien comme étant une nation au sein du Canada uni¹⁵. Le Québec dispose en effet de référents culturels et linguistiques qui lui sont propres et le distinguent des autres provinces de la fédération. Les modalités de régulation de la diversité religieuse, qui découlent de l'interprétation des droits fondamentaux

¹⁴ Sortie ici de son contexte, l'expression est empruntée à Haarscher, 1989, p. 179.

¹⁵ Voir 39^{ème} législature, 1^{ère} session, no87, Lundi 27 novembre 2006, [en ligne], <http://www2.parl.gc.ca>

garantis par la *Charte canadienne des droits et libertés* de 1982, sont parfois perçues comme contrecarrant certaines valeurs québécoises.

Ce débat opposant les intellectuels, les politiciens mais aussi les citoyens québécois, s'inscrit donc à la fois dans un contexte démographique d'immigration croissante et dans un contexte politique où le Québec est une province canadienne, soumise aux principes du multiculturalisme canadien garanti par la *Loi sur le multiculturalisme de 1988* et l'article 27 de la *Charte canadienne des droits et libertés* de 1982¹⁶. On rappellera également qu'afin de garantir la survie de la langue française, les politiques d'immigration du Québec privilégient la sélection d'immigrants francophones. Nombre des candidats retenus à l'immigration proviennent alors de pays francophones mais de culture musulmane, comme c'est le cas des pays du Maghreb. Les formes d'expression de l'islam, plus visibles que ne le sont celles des groupes chrétiens, alimentent ainsi en retour le débat sur l'accroissement de la diversité religieuse dans la province et ses incidences sur le sentiment national.

Dans ce contexte, plusieurs auteurs élaborent une argumentation qui s'apparente au discours des « républicains » français¹⁷. Ils considèrent que le pouvoir législatif perdrait de sa légitimité en tant qu'instance de décision et ce processus caractériserait le désinvestissement par le politique de son principe démocratique (Beauchemin, 2004, p. 180 et 2005, p. 149). Comme le rapporte S. Vibert (2007, p. 41), l'idée défendue ici est celle selon laquelle

c'est bien toujours la "loi" commune qui régit les relations entre communautés et identités, et la loi commune, d'un point de vue réaliste, ne peut pas être autre chose que le paravent indiscutable de la norme majoritaire, y compris dans le degré d'expérience minoritaire qu'elle accepte constitutionnellement d'inclure.

¹⁶ On notera notamment qu'afin de qualifier ses politiques de régulation de la diversité culturelle, le Québec se réfère plutôt au concept d'interculturalisme alors même que cette notion ne renvoie pas à une position clairement affirmée dans les textes officiels québécois.

¹⁷ Des correspondances entre cette position et celle de certains auteurs français républicains - des positions qui s'articulent en partie autour d'une critique du multiculturalisme comme politique de gestion de la diversité - peuvent ainsi être dégagées. À cet égard, on ne sera donc pas surpris de lire, sous la plume de R. Debray (2004, p. 29) que « la France, plus proche (...) du Québec que du Canada, ne peut sans doute se payer le luxe du multiculturalisme, plus accessible aux histoires courtes et aux larges espaces ».

Selon cette lecture, certains auteurs évoquent la dépossession du politique, une dépossession qui procéderait d'une «judiciarisation renforcée par la constitutionnalisation des droits réalisée [en 1982] au moment du rapatriement de la Constitution» (Bourque et Duchastel, 1997, p. 151). Le pouvoir judiciaire serait ainsi renforcé dans sa compétence relative au traitement des revendications identitaires, ce qui mettrait en péril l'existence de la démocratie (Bourque et Duchastel, 2000). Comme l'a souligné M. Potvin, ces positions ont reçu un large écho dans la presse québécoise, dans le cadre de la récente controverse sur les accommodements raisonnables et «la Charte [a souvent été perçue] comme brimant les droits des uns (majoritaires) pour «privilégier» les autres (minoritaires) et non pas comme assurant la protection des droits (égalité) en tant que valeur centrale de l'identité collective» (Potvin *et al*, 2008, p. 269). Dans cette perspective relativement alarmiste, M. Freitag (2002, p. 244) avançait d'ailleurs qu'«il n'y [avait] plus de politique» et G. Bourque, J. Duchastel et É. Pineault (1999, p. 53) considéraient que l'on était passé «d'une citoyenneté axée sur le législatif et fondée sur le principe de l'universalité du politique [à] une citoyenneté centrée sur le juridique et fondée sur le principe de la particularité d'un sujet moral ou social de nature corporative».

Cette façon de concevoir la nation et l'identité politique que D. Weinstock (2005, p. 41) qualifie de «républicaine» s'apparente, d'un point de vue idéal-typique, à une «une vision ethnoculturelle» que J-M. Larouche (2008, p. 88) définit comme «une vision communautarienne de la communauté politique, où les normes de la vie sociale doivent se rattacher aux valeurs essentiellement définies par la majorité historique (communauté morale)». J-M. Larouche lui oppose une seconde figure idéal-typique, qu'il qualifie de «conception civique» et qui se rapproche d'une «vision libérale de la communauté politique, où les normes politiques sont déconnectées des valeurs, exceptions faites de celles qui prennent le statut de principes régulateurs» (Larouche, 2008, p. 88) à l'instar des chartes précitées.

Cette figure renvoie à la position d'auteurs que l'on peut qualifier de « pluralistes » (Weinstock, 2005, p. 42) et qui réfutent l'idée que les demandes de reconnaissance puissent ébranler le projet politique moderne (Nootens, 2007a, p. 151). G. Nootens (2007b, p. 80) estime ainsi que le portrait de la nation, « en tant que vecteur de mobilisation sociale et culturelle » n'est plus toujours opérant. D. Weinstock (2006a, p. 102) ajoute qu'il serait donc « vain de penser qu'il est possible de légiférer la loyauté » et que « le mécanisme le plus efficace (...) pour susciter [cette] loyauté est celui de l'inclusion ». En effet, comme le précise G. Nootens

la démocratie n'est pas qu'une prise de décision » et si « le terme renvoie effectivement à un processus de prise de décision souvent identifié à la règle de la majorité (...) cependant, le principe fondamental qui guide la démocratie n'est pas la règle de la majorité mais bien l'égalité politique (2007b, p. 81).

L'accent est ainsi mis sur l'importance du droit en tant que forum démocratique (Milot, 2005c ; Noreau et Vallet, 2005). Celui-ci permettrait d'éviter toute tyrannie de la majorité¹⁸ et, pour cette raison, ces auteurs optent plutôt pour la promotion d'une « adaptation du politique au pluralisme » sans pour autant que les acquis démocratiques et « la conception de la nation culturelle, historiquement constituée dans sa singularité » soient remis en question (Milot, 2006b, p. 10). Ressort de ce raisonnement la nécessité d'établir une dialectique permettant de concilier la « pluralité d'authenticités [qui] se rencontrent et s'interpénètrent sur la place publique » avec la « spécificité d'une identité culturelle partagée » (Maclure, 2000, p. 205)¹⁹.

¹⁸ G. Nootens (2007b, p. 81) précise ici qu'« un régime qui violerait systématiquement les droits des minorités, permettant directement ou indirectement de reproduire dans la sphère publique des inégalités découlant de l'appartenance à certaines catégories, ne pourrait être qualifié de démocratique. C'est pourquoi les chartes et les tribunaux jouent un rôle fondamental dans un régime démocratique ».

¹⁹ Soulignons que l'on retrouve les deux optiques que nous venons de présenter dans la publication de deux manifestes relatifs à la laïcité au début de l'année 2010. Le courant que nous avons qualifié de « républicain » s'incarne dans la « *Déclaration des intellectuels pour un Québec laïque et pluraliste* », publié le 16 mars 2010 dans le quotidien *Le Devoir* [en ligne] <http://www.quebec-laïque.org/2010/03/declaration-des-intellectuels-pour-la.html>. Le courant pluraliste avait pris position dans un « *Manifeste pour un Québec pluraliste* » qu'il avait publié un

1.2.1.2.2. La France et la tentation d'une réaffirmation politique de l'unité par la laïcité

Des ensembles disposant de compétences normatives contraignantes surplombent également les champs de compétence du législateur français dans la régulation de la diversité religieuse. La France est membre de l'Union européenne et, par conséquent, soumise aux obligations communautaires²⁰ qui ressortent de son adhésion aux traités de l'Union. Si les Français restent attachés à la nation française, une double citoyenneté, française et européenne, leur est néanmoins attribuée. Pour certains dont J. Rancière (2000, p. 56), la conception de la citoyenneté se trouve ainsi prise dans un dilemme, confrontée

d'un côté, [à] la déréliction marchande qui enlève à la relation universaliste son territoire d'exercice ; de l'autre, [au] renouveau des particularismes qui reterritorialise l'instance communautaire, mais comme instance du particulier (...) L'universalisme citoyen est ainsi perdu dans l'écart et la complémentarité d'une universalité vide, puisque sans lieu, et des territoires particularisés des communautés.

La France est en outre assujettie au droit européen²¹ depuis qu'elle a ratifié, le 3 mai 1974, la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (CEDH). Tout comme le législateur québécois doit respecter les stipulations de la charte canadienne de 1982, le législateur français ne peut s'émanciper, *a priori*, de celles de la CEDH²² et il a l'obligation de se conformer aux décisions jurisprudentielles rendues par la cour européenne.

La priorité de cette convention internationale dans la hiérarchie des normes françaises se traduit dès lors – avec plus ou moins de réticences selon le domaine

mois avant, le 3 février 2010, dans le même journal. [en ligne] <http://www.pourunquebecpluraliste.org/le-texte/>.

²⁰ Le droit communautaire correspond au droit de l'Union européenne dont la cour de justice des communautés européennes est garante.

²¹ Le droit européen est celui qui découle de l'application de la convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales ainsi que des protocoles additionnels à cette convention. Son respect est garanti par la cour européenne des droits de l'homme.

²² Cela parce qu'il est tenu au respect de la hiérarchie des normes. Nous montrerons d'ailleurs dans le quatrième chapitre que la France a été condamnée à plusieurs reprises par la Cour de Strasbourg pour ses manquements aux droits enchâssés dans la CEDH.

concerné – par la modification des lois nationales qui ne sont pas conformes avec le droit européen²³. La CEDH et la jurisprudence qui en est issue disposent donc d'une force coercitive et s'imposent juridiquement à la régulation française de la diversité religieuse, ce qui inquiète quelques intellectuels français. Ainsi P. Thibaud, qui estime qu'en République, le politique devrait avoir priorité sur le droit, a pu regretter que la « religion commune des droits de l'homme » prenne le pas en Europe et qu'un nouveau pouvoir spirituel s'impose au pouvoir temporel²⁴.

Avec la mise en marche de l'Europe, le modèle français se trouverait en effet en tension et, dans cette optique, l'universalisme républicain serait de plus en plus remis en question. On soulignera d'ailleurs que 54,68% des Français ont rejeté par référendum du 29 mai 2005 le traité établissant une Constitution pour l'Europe... et que l'un des arguments des opposants à ce traité portait justement sur l'intégration de la *Charte des droits fondamentaux de l'Europe* dans le droit communautaire²⁵.

Un débat dissocie des intellectuels et politiques que l'on qualifie de « républicains » (Coq, 2005a ; Debray, 2006 ; Kintzler, 1998 et 2007 ; Pena-Ruiz, 2006) de ceux qui, pluralistes mais néanmoins républicains, estiment désuet le maintien d'une opposition entre universalisme et communautarisme et tentent plutôt de proposer une dialectique entre les pensées républicaine et libérale (Baubérot, 2006a ; Portier, 2005b ; Renaut, 2005 ; Wiewiorka, 2005a et 2005b ; Willaime, 2004).

Les premiers auteurs invoquent alors la laïcité comme garante d'un pacte républicain qui semblerait désincarné. Vue sous cet angle, la laïcité renvoie à l'

affirmation originaire d'une conception du lien social qui n'unit les hommes qu'en déliant leur conscience de toute obédience particulière ; le bien

²³ Nous aborderons, dans le chapitre 4, la place des traités internationaux dans la hiérarchie des normes françaises et montrerons comment ceux-ci s'imposent à l'ordonnancement juridique interne.

²⁴ Jean-Marc Ferry et Paul Thibaud, « Un modèle à repenser », *Le Monde des Débats*, dossier « *La République est-elle en danger ?* », septembre 1999, p. 9.

²⁵ Rappelons que cette Charte, adoptée le 7 décembre 2000 par les États membres de l'Union européenne n'était alors, et ne demeure encore aujourd'hui, qu'une déclaration d'intention non contraignante. Nous y reviendrons dans le quatrième chapitre.

commun inclut au premier chef la liberté de tous et le refus de toute discrimination confessionnelle (Pena-Ruiz, 1998, p. 28).

L'horizon laïque serait donc « celui que chacun découvre en soi quand il cultive les exigences d'une pensée affranchie de toute tutelle, susceptible de s'ouvrir à l'universel » (*Idem*). La laïcité est ici perçue comme un idéal intimement lié à la République²⁶. Et si la laïcité renvoie aussi à la démocratie en ce qu'elle implique « une souveraineté du peuple sur lui-même, dès lors qu'il ne se soumet à aucune puissance autre que celle dont il est la source », cette puissance procède néanmoins du « Bien commun » et ne peut ainsi se dissocier de l'idée de République. Dans cette conception, la laïcité est donc un idéal, une valeur qui renvoie à la République « comme fondement et horizon de la démocratie²⁷ » (Pena-Ruiz, 1998, p. 21).

Cette association de la laïcité et de la République est critiquée en France même (Barbier, 1995, p. 75 ; Baubérot, 2007c)²⁸ et ailleurs dans le monde (Blancarte, 2004, p. 247 ; Milot, 2008, p. 16-17). L'émergence de nouvelles demandes de reconnaissance de droits, appuyées par la jurisprudence européenne est peut-être effectivement « déstabilisante pour l'identité républicaine », pour reprendre ici les termes de J-M Ferry²⁹. Pour autant, ces derniers auteurs

²⁶ H. Pena-Ruiz (1998, p. 19 ; 2003, p. 27) indique que « la laïcité a (...) pour référence et fondement la chose commune à tous, en deçà des différenciations spirituelles. "Bien commun", *res publica*, a donné le terme de République (...) Liberté de conscience, égalité des droits, bien commun par delà les différences, confiance de principe dans l'autonomie, affirmation simultanée de la souveraineté de la conscience individuelle, et du peuple sur lui-même, principe d'émancipation qui fait que l'on dispose de références identitaires librement choisies, et non qu'on leur soit d'emblée aliéné : c'est tout un idéal qui retentit dans le mot laïcité ».

²⁷ H. Pena-Ruiz (1999, p. 136) indique en effet que « la fondation républicaine de la démocratie, par la laïcité, consiste en un sens à délier la politique du social, ou de la société du moment, pour lui donner cette dimension d'universalité libératrice qui élève chaque individu au-dessus de sa particularité, sans le conduire pour autant à la renier ».

²⁸ Dans un texte où il indique lui-même vouloir jouer de la provocation, J. Baubérot (2007c, p. 230-231) s'oppose aux « fossoyeurs de la laïcité » qui « [joueraient] de la confusion entre *res publica* et République... française pour opposer une République idéale et des démocraties réelles ». M. Barbier (1995, p. 75) quant à lui refuse cette association en indiquant que la République a préexisté à la laïcité et que certains États républicains méconnaissent encore aujourd'hui le principe de laïcité. Il affirme alors que « la laïcité est (...) distincte de la République, même si elle est nécessaire à sa réalisation complète ».

²⁹ Jean-Marc Ferry et Paul Thibaud, « Un modèle à repenser », *Le Monde des Débats*, dossier « La République est-elle en danger ? », septembre 1999, p. 10.

invoquent plutôt une « laïcité de reconnaissance » (Portier, 2005b) qui, prenant en compte le fait pluraliste et ne le niant plus, permettrait alors un meilleur déploiement de la démocratie (Willaime, 2004, p. 340). Cette dernière conception de la laïcité nous paraît moins décalée avec les nombreuses études sur les aménagements empiriques des principes constitutifs de la laïcité, des analyses qui permettent en effet de sortir la laïcité de la perspective ontologique qui la caractérise encore trop souvent.

1.2.2. Les unités de la comparaison

Les histoires française et québécoise de la laïcité sont différentes et les relations entre les Églises et l'État apparues dans ces deux sociétés sont le fait du travail d'institutions publiques dont les rôles et les fonctions ne peuvent trouver d'équivalent exact dans une autre société que celle où elles sont établies. La diversité des réalités observables de part et d'autre de l'Atlantique appelle alors à la prudence dans l'analyse comparative. Il est, dans ce sens, nécessaire de définir des unités de comparaison c'est-à-dire de délimiter le champ dans lequel s'inscrit la recherche.

Cet exercice suppose donc de procéder à une triple limitation. La première est une limitation temporelle. La comparaison doit être limitée dans le temps, s'inscrivant, comme nous le montrerons ci-après, dans une période signifiante au regard de l'objet de la recherche. La deuxième limitation est de nature matérielle. Afin de ne pas diluer l'analyse dans une comparaison trop large, il faut se borner à étudier des phénomènes sociaux comparables, c'est-à-dire des phénomènes qui trouvent leur équivalent dans les deux sociétés. La troisième limitation a trait à la nature des sources primaires utilisées pour la recherche qui doivent trouver le plus possible leur correspondance dans chacune des deux sociétés étudiées, cela même si elles prennent évidemment corps dans des contextes sociaux, historiques, politiques et juridiques qui leur sont particuliers.

1.2.2.1. Définition d'une période signifiante pour la comparaison

Pour être pertinente, la comparaison doit prendre corps dans une même actualité temporelle. L'étude porte donc sur les deux dernières décennies, soit de 1989 à 2008, des années qui correspondent à des événements symboliques particulièrement marquants au regard de la régulation de la diversité religieuse au Québec et en France. Précisons toutefois que certains événements survenus au cours des années 2009 et 2010 pourront être pris en compte dans l'analyse.

En France, l'année 1989 a été une année qui a soulevé les passions dans le débat sur la laïcité. En effet, année du bicentenaire de la Révolution française, il s'agit de celle au cours de laquelle a émergé la première controverse sur le port du foulard. C'est également l'année au cours de laquelle s'est répandue l'idée que la laïcité serait une « exception française » ainsi que celle où sont apparues les premières théories sur la « laïcité républicaine », des théories dans lesquelles le modèle républicain (qui n'était perçu qu'en tant que modèle français) était opposé aux démocraties anglo-saxonnes (Baubérot, 2009b, p. 15). À l'opposé de la période que nous définissons, l'année 2008 est celle qui a vu naître la controverse sur le port de la *burqa* dans l'espace public français, une controverse procédant d'un élargissement toujours plus grand du champ d'application de la laïcité (Koussens, 2009b, p. 327).

En contexte français, la définition de cette période permet de couvrir les débats, rapports et jurisprudences relatifs au port de signes religieux dans les écoles publiques de 1989 à 2004. Elle permet, en outre, la prise en compte des débats relatifs à « la construction sociale du problème des sectes » (Champion et Cohen, 1999) en France au cours des années 1990, et ainsi d'analyser les rapports publics, décrets et lois qui ont été adoptés pour endiguer ce « problème ». Cette période permet enfin de prendre en compte les rapports et charte sur la laïcité dans les services publics ainsi que le rapport relatif aux relations entre les pouvoirs publics et les différents cultes.

Pour le Québec, la période que nous avons délimitée permettra l'analyse de plusieurs événements tout aussi importants quant à la régulation de la diversité religieuse, que ces événements ont été symboliquement marquants pour l'opinion publique – à l'instar du « contrat moral » à destination des nouveaux arrivants adopté en 1990 – où plus « tranquilles » et ressortant principalement d'une interprétation libérale des chartes canadienne et québécoise des droits de la personne par la Cour suprême du Canada (CSC) et la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ). Cette période permet ainsi l'étude des débats relatifs à la pratique de l'accommodement raisonnable dans les institutions publiques en analysant l'évolution des décisions de la CDPDJ et de la CSC de 1994 à 2006. Il s'agit de décisions relatives au port de signes religieux dans les institutions publiques québécoises. Nous nous pencherons également sur les controverses que les pratiques d'accommodement raisonnable ont suscitées au Québec et analyserons les débats qui ont jailli dans ce contexte. Les propositions du rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Commission Bouchard-Taylor) rendu public le 22 mai 2008 seront également étudiées : elles correspondent en effet à un moment important dans la réflexion publique sur la laïcité au Québec (Milot, 2009b, p. 31).

Nous porterons également attention dans nos analyses aux débats relatifs à la laïcisation de l'école publique. Amorcée en 1995 et 1996, la réforme de l'éducation au Québec a pris corps avec l'adoption de deux lois. La loi no 109 a permis la mise en place, à compter du 1^{er} juillet 1998, de commissions scolaires linguistiques, francophones ou anglophones. La loi no 118 a abrogé le statut confessionnel des écoles publiques et depuis le 1^{er} juillet 2000, il n'existe plus au Québec d'école publique reconnue comme catholique ou protestante.

1.2.2.2. Délimitation du champ matériel de la comparaison

La comparaison est une opération dont l'objectif est de réunir dans un même acte plusieurs objets, c'est-à-dire plusieurs faits sociaux ou idées comparables, dans le but d'éclairer leurs ressemblances et différences mais aussi les « raisons d'être » de ces ressemblances et différences (Izorche, 2001, p. 291 ; Langrod, 1957, p. 362).

La comparaison doit porter sur des objets comparables, c'est-à-dire des objets qui sont à la fois suffisamment proches, mais aussi suffisamment éloignés pour justifier l'utilité de la démarche (Izorche, 2001, p. 292). Il doit donc exister un « élément d'identité » ou un « dénominateur commun » aux objets comparés (Langrod, 1957, p. 365). Ce que G. Langrod qualifie ainsi de *tertium comparatis* peut être fonctionnel, c'est-à-dire que l'élément d'identité commun aux objets comparés a trait à la fonction des phénomènes comparés (1957, p. 366).

Dans le cadre du présent travail, ce dénominateur commun sera le traitement juridique et politique, c'est-à-dire les modalités de la régulation par l'État, de la diversité religieuse au Québec et en France. La proximité des objets comparés ne tient donc pas tant à la nature des faits sociaux comparés – cela même si nous tenterons de mettre en équivalence des faits sociaux de nature comparable – dans la mesure où un fait ou problème social peut survenir dans une société plutôt que dans une autre. On notera à titre d'exemple que la question des sectes n'a pas émergé en tant que problème social au Québec alors qu'elle a suscité d'intenses débats en France à la fin des années 1990. Dès lors, la proximité des objets comparés est plutôt relative aux modalités du traitement par l'État d'une réalité sociale religieuse qui sera appréhendée, ou non, en tant que fait social particulier qui mérite à ce titre un traitement spécifique.

Afin de rendre la comparaison opérante, nous ne prendrons pas en compte certains régimes d'exceptions non représentatifs de la régulation « en général » de la diversité religieuse par le droit. Il ne s'agit pas ici de faire une impasse totale sur ces régimes dans la mesure où leur instauration est révélatrice en elle-même

d'une conception particulière des relations entre les Églises et l'État. Mais nous ne les analyserons pas systématiquement dans la comparaison parce qu'il s'agit d'exceptions juridiques non comparables dans le cadre de cette recherche.

Pour cette raison, en contexte français, nous cantonnerons notre analyse à l'étude du régime de droit commun de la laïcité, c'est-à-dire au régime découlant de l'application de la *Loi de séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905* applicable sur tout le territoire de la métropole à l'exception de la région Alsace et du département de la Moselle. En effet, dans les trois départements du Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle, les relations entre les Églises et l'État sont toujours organisées selon le principe des « cultes reconnus » mis en place sous le régime concordataire. Cette situation procède de l'histoire car l'Alsace et la Moselle qui étaient assujetties à l'Allemagne n'étaient pas des territoires français en 1905 et sont restés, après leur reconquête en 1918, sous le régime concordataire qui les régissait avant l'occupation. Dans ces circonstances, il nous semble difficile de procéder à une comparaison systématique des modalités de régulation de la diversité religieuse dans ces départements, cela parce qu'elles impliquent une profusion de sources ou matériaux d'analyse difficilement comparables avec tout autre contexte national. Précisons néanmoins que nous reviendrons sur la compatibilité de ce régime juridique particulier avec le « droit commun » de la laïcité française dans le quatrième chapitre.

Pour la même raison, nous n'analyserons que le régime applicable en métropole et n'envisagerons pas ceux applicables dans la France d'Outre mer. Procédant à nouveau de l'histoire, les six différents régimes (Baubérot, 2008b, p. 166) qui y sont mis en œuvre ne sont pas représentatifs du droit commun de la laïcité française³⁰. À nouveau, le choix de l'exclusion de ces régimes d'exception dans l'analyse se justifie par la profusion de matériaux qui ne sont pas pertinents pour procéder à la comparaison.

³⁰ Précisons que les régimes de séparations des Églises et de l'État applicables en Alsace-Moselle et dans les départements et territoires d'Outre-mer seront quand même évoqués, sans pour autant être analysés en profondeur, dans le prochain chapitre.

1.2.2.3. Justification du choix des matériaux

Les sources primaires privilégiées ont trait à l'action étatique. Plus précisément, il s'agit de sources relatives à la régulation de la diversité religieuse dans ses manifestations individuelles et collectives. Pour une comparaison pertinente, quels matériaux faut-il alors prendre en compte ? S'agit-il des lois, des règlements, des jurisprudences ?

Afin de mieux retracer les différents types de neutralité décelables dans la gouvernance politique, nous jugeons pertinent de procéder à la fois à l'étude des sources ayant un contenu normatif positif (c'est-à-dire des sources de droit), mais aussi de ce qui relève en amont de la prise de décision politique et juridique (travaux parlementaires, rapports publics) et qui révèle plus largement les fondements normatifs de la prise de décision. Dans cette approche, les sources primaires privilégiées pour la recherche correspondent aux textes législatifs – mais aussi aux décrets et circulaires –, jurisprudences, avis et rapports publics qui ont été adoptés au Québec et en France et qui ont pour but de réguler la diversité religieuse dans la sphère publique de 1989 à 2008.

L'analyse du droit positif, c'est-à-dire des normes juridiques qui ont une valeur contraignante dans la société, nous permet de mettre en lumière les types de neutralité décelables dans la « laïcité juridique ». Parallèlement, l'analyse des rapports publics ou des travaux parlementaires, qui n'ont pas de valeur juridique contraignante, ont plutôt trait à la « laïcité narrative ». Précisons que nous avons veillé à ce que les sources soient le plus « comparables » possibles, tout en étant bien conscient qu'elles prennent sens dans deux cadres politico-juridiques différents.

Pour le Québec, les sources utilisées seront toujours liées à la diversité religieuse :

- les textes de loi adoptés, aussi bien au niveau fédéral qu'au niveau provincial en fonction du principe de répartition des compétences, et qui ont des effets sur la régulation de la diversité religieuse ;

- les décisions de la CSC relatives à la diversité religieuse et qui ont vocation à s'appliquer sur tout le territoire canadien (dont le Québec) ;
- les décisions de la CDPDJ du Québec. Cette commission dispose, d'une part, du mandat de promouvoir et d'éduquer aux droits fondamentaux ainsi que de conseiller le gouvernement dans ce domaine, d'autre part, d'un mandat consistant à réaliser des enquêtes sur les plaintes qui lui sont adressées pour discrimination. Suite à ces enquêtes, la commission émet des recommandations puis saisit le tribunal des droits de la personne si ces recommandations ne sont pas suivies. La CDPDJ est ainsi amenée à se prononcer sur les questions ayant trait à la régulation de la diversité religieuse dans la sphère publique ;
- les rapports publics émis ou commandés par des organismes gouvernementaux québécois ou par le gouvernement même.

Pour la France, les sources analysées sont également relatives à la régulation de la diversité religieuse par l'État :

- les textes de loi, décrets, arrêtés et circulaires qui ont pour objectif de réguler la diversité religieuse ;
- les décisions du Conseil d'État, juridiction suprême de l'ordre administratif qui a pour compétence de juger des questions ayant trait à la diversité religieuse dans la sphère publique. Ces décisions pourront être mises en exergue avec celles de la CSC même si ces deux institutions juridictionnelles n'ont pas exactement les mêmes fonctions. En effet, le Conseil d'État dispose de deux fonctions : une fonction contentieuse et une fonction de conseil du gouvernement. Dans sa fonction contentieuse, il définit les principes de droit administratifs applicables en France. Le droit administratif est en effet un droit qui se développe selon une tradition jurisprudentielle qui pourrait être comparable au fonctionnement de la *Common Law*, cela même si les cadres juridiques de ces deux droits sont fondamentalement différents. Le contentieux relatif à la régulation du religieux étant particulièrement abondant, nous n'analyserons que les décisions publiées au

*Recueil Lebon*³¹. Dans sa fonction de conseil du gouvernement, le Conseil d'État se prononce, par le biais d'avis consultatifs, sur tous les projets de lois déposés par le gouvernement au parlement. Il répond, en outre, aux questions que lui soumet le gouvernement sur un point de droit litigieux en formulant un avis sur l'interprétation à donner au texte législatif. Tel a été le cas de l'avis qu'il avait rendu en 1989 concernant le port de signes religieux dans les écoles publiques³² ; - les conclusions des Commissaires du gouvernement – que l'on qualifie désormais de « Rapporteur public³³ » – auprès du Conseil d'État. Parce que l'on considère que la justice de la République française ne se prononce que d'une seule voix, il n'est pas possible de retracer dans ces décisions les positions minoritaires des différents membres de la juridiction. Par ailleurs, on soulignera que ces décisions ne font référence qu'aux textes de loi en vigueur sans jamais renvoyer aux jurisprudences antérieures adoptées par la juridiction. Il s'agit donc de décisions de jurisprudences particulièrement synthétiques. Pour cette raison, nous analyserons ces arrêts du Conseil d'État à la lumière des conclusions du Commissaire du gouvernement qui les ont précédées. Ces dernières, qui détaillent précisément les considérations ayant mené à la décision des juges, permettent d'éclairer les *justifications* que les juges ont apportées pour motiver leur décision. L'étude de ces conclusions – même si elles n'ont pas de valeur juridique – est ainsi indispensable dans une optique comparative avec les jurisprudences de la

³¹ Le Conseil d'État décide de la publication au *Recueil Lebon* des décisions qui feront jurisprudence. Il s'agit donc des décisions qui auront le plus d'intérêt pour la recherche, les décisions non publiées n'étant que des applications jurisprudentielles d'une interprétation de la loi définie dans une jurisprudence antérieure.

³² Nous y reviendrons dans le sixième chapitre. Voir Avis du Conseil d'État portant sur la question de savoir si le port de signes d'appartenance à une communauté religieuse est ou non compatible avec le principe de laïcité, Assemblée générale (section de l'intérieur), 27 novembre 1989, no 346893.

³³ Le Commissaire du gouvernement est un magistrat du Conseil d'État qui « a pour mission d'exposer les questions que présente à juger chaque recours contentieux et de faire connaître, en formulant en toute indépendance ses conclusions, son appréciation, qui doit être impartiale, sur les circonstances de fait de l'espèce et les règles de droit applicables ainsi que son opinion sur les solutions qu'appelle, suivant sa conscience, le litige soumis à la juridiction à laquelle il appartient ». Voir Conseil d'État, 29 juillet 1988, *Esclatine*, Rec. Leb, p. 320. Le changement d'appellation de ce magistrat par un récent décret du 7 janvier 2009 procède d'un souci de clarification terminologique et les tâches qui sont attachées à cette fonction sont les mêmes.

CSC qui, beaucoup plus argumentées que celles du Conseil d'État, retracent l'ensemble des motivations (positions des juges majoritaires et minoritaires, jurisprudence antérieure...) qui ont mené à la décision ;

- les décisions de la Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité (HALDE) qui est une autorité administrative indépendante créée par une loi du 30 décembre 2004. Cette autorité a pour mandat d'émettre des avis et recommandations auprès des autorités publiques sur toute amélioration des textes relatifs à la lutte contre les discriminations, mais aussi de se saisir de toute pratique discriminatoire dont elle a connaissance et d'accompagner la personne victime de cette discrimination devant les juridictions compétentes ;
- les rapports publics émis ou commandés par des organismes gouvernementaux français ou par le gouvernement même.

1.3. Démarche méthodologique

Comme cela a été évoqué, la recherche porte sur la comparaison de matériaux de nature juridique et d'avis politiques. Il importe néanmoins de préciser qu'il ne s'agit pas d'une comparaison de deux systèmes juridiques comme cela peut être réalisé dans le cadre d'une recherche en sciences juridiques. C'est notamment pour cette raison que dans notre étude nous ne déterminons pas un *comparatum* de référence, c'est-à-dire que nous ne déterminons pas au préalable une législation nationale, qu'elle soit québécoise ou française, comme référence de départ pour la comparaison. Précisons ici que nous analyserons bien les déploiements de la neutralité au Québec et en France en fonction des cadres normatifs dans lesquels ils s'inscrivent mais nous ne donnons pas la priorité à l'un de ces cadres normatifs dans l'analyse et considérons, à l'inverse, que les deux systèmes juridiques nationaux ont la même valeur effective.

L'écueil de l'établissement d'un *comparatum* préalablement déterminé étant évité, la recherche comparée encourt encore un autre risque : celui de subir les influences de la culture sociale, politique ou juridique à laquelle le chercheur

appartient (Dan Zlatescu, 1983, p. 562 ; Izorche, 2001, p. 311 ; Schultheis, 1989, p. 222). Il s'agit d'une erreur épistémologique que nous tâchons d'éviter dans cette recherche, la perspective sociologique nous permettant notamment de limiter le risque d'une telle subjectivité afin de mieux faire abstraction de l'esprit juridique français dans lequel nous avons été initialement formé. Comme nous le montrerons plus loin, l'outil idéal-typique nous apparaît, dans ces circonstances, le plus opportun pour cet exercice.

1.3.1. L'analyse des sources primaires

La méthode de comparaison repose sur un triple processus de décomposition, d'inventaire puis de synthèse. Il s'agit donc, dans un premier temps, de décomposer chacun des textes en éléments afin de rechercher, au niveau de chaque élément, les ressemblances et différences entre textes comparables dans les deux sociétés (Dan Zlatescu, 1983, p. 562). Cette première phase d'analyse comparée des éléments est importante. Toutefois, elle ne saurait avoir de sens si les éléments ne sont pas analysés en prenant en compte le contexte de l'adoption du texte dans son ensemble, c'est-à-dire en prenant en compte les fondements normatifs du système juridique qui ont présidé à l'élaboration et à l'adoption de ce texte (Dan Zlatescu, 1983 ; Sacco, 1991).

Cette première phase technique de décomposition doit donc se poursuivre par une seconde phase : l'établissement d'un inventaire des ressemblances et différences dans le traitement, par des sources de droit comparables, d'un même fait social. Cet inventaire, ou deuxième phase, a pour but de procéder à une « induction généralisante », c'est-à-dire « ramener les objets et les processus (comparés) à un système de notions générales [cela afin d'établir] des liaisons fonctionnelles entre phénomènes » (Langrod, 1957, p. 364). Dans cette perspective, l'étape d'inventaire correspond donc à une étude des « contenus de l'action publique [et il s'agit d'une étape] descriptive pour arriver à un niveau d'analyse causale permettant d'expliquer les productions institutionnelles

différenciées du point de vue des idées ou du cadre de l'action publique » (Lima, 2004, p. 437). Cette étape sert alors de base à l'analyse proprement dite, ou à la troisième phase que l'on qualifie de synthèse de la comparaison (Dan Zlatescu, 1983, p. 562).

Cette méthode permet de dégager les « raisons d'être » des ressemblances et différences observées dans les objets comparés (1957, p. 368) pour en tirer des conclusions sur la nature des processus normatifs qui ont prédéterminé ces objets. Elle rejoint ainsi la méthode adoptée par M. Weber dans ses travaux de comparaison : isoler certains facteurs dans des situations historiques précises puis généraliser le raisonnement pour émettre des hypothèses tentant d'expliquer les réalités sociales observées (Vigour, 2005, p. 75).

Rappelons que notre perspective étant bien sociologique, nous n'avons pas déterminé de *comparatum* de référence pour notre comparaison. Le produit de la comparaison est donc bien de dégager les fondements normatifs de la régulation de la diversité religieuse pour chaque société étudiée, des fondements qui limitent intrinsèquement la portée de la neutralité de l'État. Il ne s'agit donc pas de procéder à ce que l'on qualifie de « comparaison subjective », c'est-à-dire de conclure à la supériorité d'un modèle d'aménagement de la laïcité sur un autre. Nous nous positionnons donc bien dans une optique wébérienne où l'objectif de la comparaison ne doit pas être de déterminer des lois mais plutôt de dégager des facteurs distinctifs et des éléments de causalité qui caractérisent les phénomènes sociaux observés.

1.3.2. L'idéal-type comme outil de mesure

Notre recherche a pour objectif de dégager, pour les analyser, les positions de neutralité de l'État quand il régule la diversité religieuse. Avec pour objectif de mieux saisir les déterminants de l'action de l'État, nous nous situons donc dans une grille de lecture wébérienne où l'usage de l'idéal-typique comme outil de mesure semble particulièrement pertinent.

M. Weber indiquait en effet que cet outil, qui permet de comprendre et d'analyser les phénomènes sociaux, est une construction intellectuelle du chercheur. Un idéal-type n'existe pas dans la réalité empirique mais donne une grille de lecture permettant de la lire et de l'analyser. Il s'obtient, précisait M. Weber (1904, p. 196), par l'accentuation de points de vue et de phénomènes isolés observés dans la réalité empirique, que l'on ordonne afin de former un tableau homogène qui deviendra un outil d'analyse de cette réalité empirique. Cet outil ne peut donc trouver de correspondance dans la réalité sociale.

Dans notre recherche, nous construisons deux idéaux-types de la neutralité : le type *neutralité confessionnelle* et le type *neutralité référentielle*. Ce faisant, nous nous inscrivons bien dans une logique weberienne puisqu'il s'agit de modéliser abstraitement des types de neutralité qui ne peuvent trouver de correspondances exactes dans la réalité empirique mais dont il est néanmoins possible de déceler des éléments dans les différentes politiques de régulation de la diversité religieuse. La détermination des types neutralité confessionnelle et neutralité référentielle correspond donc à une production idéalisée. Ses objectifs sont de dégager les buts ou finalités de l'action de l'État au regard d'un système de valeur particulier, mais aussi de mesurer les effets de cette action dans la réalité empirique, cela afin d'éclairer les diverses évolutions de la neutralité.

L'usage de cet outil de mesure se justifie d'autant plus dans une étude comparative comme la nôtre. En effet, parce qu'il suppose un effort préalable d'abstraction, l'idéal-type permet de procéder à des généralisations transposables dans les différents contextes étudiés (Vigour, 2005, p. 78). Il a donc, dans une comparaison, deux fonctions heuristiques. La première fonction en est une de mesure de la réalité. La seconde est une fonction explicative « par la mise en évidence de régularités ou de tendances de changements » (*Idem*).

Plus précisément, l'outil idéal-typique permet de comparer des contenus normatifs dans un cadre conceptuel (l'idéal-type) qui n'oublie pas d'intégrer la dimension de la mise en œuvre de ces contenus normatifs (les politiques publiques et le travail d'adoption de la norme juridique). Autrement dit, il permet

de dégager, à partir de la construction de types généraux de neutralité, les fondements normatifs qui ont guidé la gouvernance politique en prenant en compte aussi bien le contexte socio-historique dans lequel s'inscrit cette gouvernance que ses effets sur la réalité politique et juridique de la laïcité. Il sera alors possible de constater d'éventuelles corrélations mais aussi des décalages entre les idéaux-types de la neutralité que nous aurons proposés et la réalité.

CONCLUSION DU CHAPITRE I

Dans un contexte de diversité religieuse croissante, les démocraties libérales se trouvent confrontées à un nouveau défi : celui de réguler cette diversité à partir d'instruments qui ont souvent été originellement conçus dans des contextes de chrétienté majoritaire. Dans ce contexte, il nous semble que la neutralité de l'État, qui est l'un des principes constitutifs de la laïcité selon la conceptualisation théorique que nous allons utiliser, est un indicateur pertinent des différents aménagements laïques qui seront décelables dans les démocraties libérales.

Si nous avons pour objectif de mettre en lumière les types dominants de la neutralité et leurs évolutions dans les systèmes étatiques québécois et français, cette finalité ne saurait néanmoins voir le jour sans que les prémisses de la recherche soient clairement définies. La construction de catégories idéal-typique de la neutralité ne va en effet pas de soi. Elle ne précède pas l'élaboration du raisonnement mais en fait partie intégrante. Elle se fait « selon un va-et-vient entre théorie et réalité » (Vigour, 2005, p. 79). Pour cette raison, avant de présenter (dans le troisième chapitre) ces outils idéal-typiques que nous jugeons pertinents pour la recherche, il importe de retracer les perspectives théoriques relatives à la laïcité et à ses principes constitutifs – dont celui de neutralité –, cela pour mieux situer notre perspective dans le champ théorique entourant ces concepts.

CHAPITRE II

LA LAÏCITÉ :

PERSPECTIVES THÉORIQUES ET PRINCIPES CONSTITUTIFS

Puisque que nous utilisons la neutralité comme angle d'analyse, il importe de situer cette « attitude » de l'État par rapport au cadre même de la laïcité dont elle constitue l'un des principes fondamentaux. Les régimes de laïcité sont différents selon les sociétés considérées, cela parce qu'ils procèdent de l'histoire particulière de chaque société, mais aussi parce que la laïcité découle de l'interprétation que les citoyens et gouvernants font de ses principes intrinsèques (Milot, 2008, p. 42). Si les différents courants de pensée politique ont fortement influencé la mise en œuvre des modèles d'aménagement de la diversité religieuse à travers le monde, la nature de cette influence diverge aussi selon la société considérée. La pluralité des formes de laïcisation observables a fait l'objet de nombreux travaux scientifiques. Les apports théoriques en résultant ont permis de distinguer quatre principes fondamentaux de la laïcité, lesquels sont désormais opérants pour permettre au sociologue de mieux comprendre et analyser la polysémie du terme même de « laïcité », mais également la polymorphie qui caractérise les multiples aménagements de la laïcité, selon le contexte historique et la nature du fait social que la gouvernance politique doit traiter.

2.1. Les processus de laïcisation dans les sociétés modernes : débats théoriques

Loin d'y être étranger, le champ scientifique a bien au contraire apporté de nombreuses contributions au débat relatif à la laïcité. De nombreuses études, procédant d'analyses juridiques, politiques, philosophiques, socio-historiques... ont été menées dans diverses sociétés. Plusieurs conceptions théoriques de la laïcité en ressortent.

2.1.1. Laïcisation / sécularisation en sociétés marquées culturellement par le catholicisme

Alors que la sécularisation est un phénomène sociologique qui prend corps dans l'évolution des conceptions du monde et des modes de vie présents dans la société, la laïcisation s'apparente plutôt à un phénomène politique. Cette dernière est donc moins visible, moins perceptible pour le citoyen, en ce qu'elle peut procéder d'une régulation juridique et politique « silencieuse » ne marquant que rarement les mémoires collectives. Les processus de laïcisation ne sont donc pas toujours aisément identifiables par les citoyens, cela parce qu'ils ne portent pas toujours le nom de la réalité politique vers laquelle ils tendent pourtant : la laïcité.

Une conceptualisation, qui est cependant inopérante pour la recherche, a tenté de distinguer laïcisation de sécularisation en se fondant sur la nature même des sociétés – de tradition catholique ou de tradition protestante - dans lesquelles ces processus apparaissent. Selon cette perspective, F. Champion (1999, p. 45) estime, en effet, que dans les sociétés de tradition catholique, la modernisation opérée dans le cadre des relations Églises/État serait caractérisée par des conflits entre cléricaux et anticléricaux. Insistant sur la liberté entendue comme « liberté de penser » plutôt que comme « liberté de conscience »³⁴, les anticléricaux

³⁴ L'auteure se réfère ici à l'articulation de la laïcité autour de deux conceptions idéal-typiques de la liberté, dégagées par J. Baubérot. Celui-ci (1997, p. 306) précise que la liberté de conscience « fonde la tolérance à l'égard de toutes les croyances et la garantie des libertés d'opinion et d'expression [Il ne faut pas la confondre avec] la liberté de penser, plus spécifique de l'idée

auraient dès lors largement soutenu une logique d'émancipation, de refus d'aliénation de l'esprit, intrinsèquement liée à la dynamique de laïcisation de l'État. Pour F. Champion (1993, p. 48 ; 1999, p. 45) l'émancipation vis-à-vis de la religion aurait à l'inverse été moins conflictuelle dans les sociétés de tradition protestante, des sociétés dans lesquelles cette émancipation ne se serait donc pas opérée selon une dynamique de laïcisation mais plutôt de sécularisation « qui implique une transformation conjointe des différentes sphères de l'activité sociale et de la religion³⁵ ».

S'il rejoint F. Champion dans cette classification, G. Haarscher (1996, p. 47) ne la considère pourtant pertinente que dans sa dimension idéal-typique. Mais même dans une dimension idéal-typique, cette classification est insuffisante. Certes, les deux processus ne sont pas nécessairement exclusifs l'un de l'autre. Toutefois, elle oublie que ces phénomènes peuvent être décelés au cours d'une même période dans toutes les sociétés sans se limiter à celles de tradition catholique ou protestante. Tel est notamment le cas de la Turquie (Kentel, 2004), de l'Inde (Kondo, 2009), de la Chine (Nakajima, 2009) ou du Japon (Shimazono, 2009). Dans le cadre de notre étude, on ne saurait donc transposer la classification de F. Champion à l'analyse des processus ayant affecté le Canada dans son ensemble (société de tradition majoritairement protestante), au Québec et à la France (tous deux de tradition majoritairement catholique).

Dans une autre perspective, J. Baubérot et S. Mathieu (2002, p. 293) envisagent la sécularisation comme « une progressive et relative perte de pertinence sociale du religieux. Cela s'effectue sans affrontement majeur entre le politique et le religieux, principalement par le jeu de la dynamique sociale ». Si le religieux perd donc de sa pertinence sociale et culturelle, c'est bien « en tant que

républicaine. Cette dernière (...) n'est pas le fait de croire n'importe quoi, mais une certaine attitude par rapport aux croyances. Elle implique, sinon une méfiance à l'égard de toute transcendance, du moins le refus de toute aliénation de l'esprit face à tout dogme, quel qu'il soit ». Ces deux conceptions idéal-typiques de la liberté seront détaillées plus loin dans le texte.

³⁵ F. Champion (1993, p. 48) précise que « L'Église protestante (en situation de monopole ou de dominance) n'est pas une puissance comparable à l'Église catholique inscrite en vis-à-vis de l'État, mais une institution dans l'État, constitutive du lien politique, et assumant des responsabilités particulières, dans la subordination plus ou moins acceptée ou pouvoir politique ».

cadre normatif orientant les conduites et la vie morale » des individus (Milot, 2002, p. 32). Les processus de sécularisation peuvent donc sous-tendre certaines « tensions internes » au champ religieux, comme au champ politique, sans qu'aucun « conflit frontal » n'en ressorte (Baubérot et Mathieu, 2002, p. 294)³⁶.

Vue sous cet angle, la sécularisation ne correspond pas simplement à une sortie de la religion mais procède plutôt d'une individualisation et d'une décléricalisation de la religion avec des effets significatifs sur la dimension normative qui la caractérisait. Ce processus renvoie notamment à la situation qui a caractérisé la période de la révolution tranquille au Québec, une période au cours de laquelle la religion perd plus de pertinence sur le plan socioculturel que politique. Si l'évacuation du religieux de l'univers des pratiques sociales et des normes culturelles constituait une nouveauté dans les années 1960 et 1970, on ne peut en dire autant de la perte d'influence de la religion dans l'espace politique car un long processus de laïcisation était déjà entamé, et cela même si des politiques de laïcisation restaient encore à mettre en œuvre. Un phénomène de sécularisation peut donc aussi bien être corrélé dans le temps qu'il peut être espacé de cet autre phénomène qu'est celui de la laïcisation. Il s'agit de processus qui ne sont pas du même ordre, ne recouvrent pas les mêmes réalités et ne suivent pas forcément la même évolution (Milot, 2002, p. 25).

La laïcisation de l'État peut prendre différentes formes. J. Baubérot et S. Mathieu (2002, p. 293) s'accordent en partie avec F. Champion en ce qu'ils rappellent que ce processus peut résulter de « tensions explicites entre différentes forces sociales » et adopter, par conséquent, un aspect conflictuel. Il procéderait, en ce sens, d'une « régulation étatique externe à la religion et à tendance conflictuelle » (*Idem*). Cet indicateur qu'est le conflit est certes utile mais il apparaît insuffisant.

³⁶ Ainsi, « en interaction avec les autres champs de la société, le résultat des tensions religieuses internes amène globalement la religion à se modifier partiellement elle-même, à restreindre ses prétentions sociales, de manière à accepter, ou même dans certains cas à contribuer à provoquer, une certaine perte d'emprise » (Baubérot et Mathieu, 2002, p. 294).

On soulignera ainsi que des recherches menées dans plusieurs sociétés, dont le Mexique (Blancarte, 2001) et le Québec (Milot, 2002) tendent à montrer que les phénomènes de laïcisation procèdent du politique et du juridique. Dans ce cadre, ils correspondent à « [l'introduction] dans le politique [d'] une mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société, notamment en contexte pluraliste » (Milot 2002, p. 32 ; 2008, p. 31). La dimension conflictuelle ne peut, dès lors, être un indicateur efficace de la laïcisation que l'on peut déceler dans l'univers juridique, c'est-à-dire dans les constitutions, les lois mais aussi dans les jurisprudences des tribunaux (*Idem*). Même si elle n'est pas qualifiée expressément comme telle, la laïcisation traduit néanmoins une véritable séparation du politique et du religieux, une séparation qui s'avère être « une condition essentielle de l'exercice de la justice politique à l'égard de la liberté de conscience dans une société démocratique » (*Idem*).

2.1.2. Des processus de laïcisation qui ne portent pas toujours leur nom

Les deux processus étant amenés à se croiser, les frontières entre sécularisation et laïcisation ne sont pas toujours aisées à circonscrire. La loi française de séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905 a indéniablement marqué un certain nombre d'apports théoriques qui envisagent alors la laïcité à partir d'une conception figée et assimilationniste de la citoyenneté. Ce courant que l'on qualifie habituellement de « néo-républicain » (cela même si le qualificatif peut paraître inopportun comme nous allons le montrer ci-dessous) est né en France et propose ce que J. Baubérot qualifie d'« idée nationaliste de la laïcité » (2007b, p. 6). Il s'agira, dans un premier temps, de montrer pourquoi cette vision de la laïcité, qui a d'ailleurs trouvé un large écho au Québec, ne peut être pertinente sur le plan conceptuel. Nous lui préférerons en effet une autre approche. Dans un second temps, nous présenterons alors les travaux réalisés dans de multiples contextes nationaux qui abordent la laïcité en tant que mode mouvant de la régulation de la diversité religieuse. Ces

analyses, qui permettent de mieux saisir la réalité des mondes vécus, proposent des perspectives théoriques plus solides sur la laïcité.

2.1.2.1. Une « idée nationaliste de la laïcité » : entre séparation et assimilation

Nous venons de mentionner que la formalisation française de la séparation des Églises et de l'État dans la loi de 1905 a indéniablement influencé plusieurs des apports théoriques relatifs à la laïcité. Pour certains, le caractère unique conféré à cette loi ferait même de la laïcité une « exception française » selon une formule initiée en 1989 par R. Debray. Cette formule, qui a connu un succès non négligeable aussi bien dans la société civile que dans le monde politique français (Paris, 2006, p. 66), a donc véritablement fait florès pendant plusieurs années au point qu'elle est devenue une représentation dominante (Baubérot, 2007a, p. 119) à la fois en France et à l'étranger. Les propos de G. Coq en sont très révélateurs, lui qui affirme qu'« il n'y a pas si longtemps, il était largement admis que la laïcité était une exception française, en Europe et dans le monde » (2005a, p. 257).

Le monde intellectuel, dont est d'ailleurs issu R. Debray, n'y est donc pas resté insensible. Le courant « néo-républicain », qui a pris de l'essor dans le champ intellectuel français au cours des années 1990, a largement adhéré à cette position (Pena-Ruiz, 1998 ; 2003 ; 2006). On y retrouve ainsi un argumentaire étendu et élaboré tendant à associer la laïcité au moment symbolique par lequel l'État adopte une norme juridique confirmant son état de séparation avec les Églises. Forte de son ancrage dans un fait historique marquant – la *Loi de séparation des Églises et de l'État de 1905* –, cette pensée présente néanmoins une limite importante : elle oublie en effet qu'un référent historique ne peut pas constituer un déterminant théorique suffisant pour l'analyse d'une réalité sociale. Mais malgré ses limites, ce courant imprègne fortement le débat français. Et il s'exporte bien à l'étranger... ayant notamment reçu un écho important dans le

débat intellectuel québécois au cours de la récente controverse sur les pratiques d'accommodements raisonnables.

La pensée « néo-républicaine » française

Rappelons au préalable qu'alors même que nous qualifions de « néo-républicain » le courant de pensée dans lequel s'inscrivent des auteurs tels H. Pena-Ruiz, R. Debray, G. Coq ou C. Kintzler, nous sommes conscient des limites même de ce qualificatif. L'optique qu'ils proposent n'est en effet pas plus républicaine que celle d'autres auteurs, plus libéraux mais néanmoins républicains, dont nous retracerons les linéaments plus loin dans ce chapitre. C'est donc par nécessité de distinction avec d'autres penseurs, qui eux n'appréhendent pas la laïcité comme une réalité organiquement liée à la nation républicaine, que nous emprunterons à J. Baubérot (2006a, p. 24) ce mode de désignation du courant que nous présentons ici³⁷.

H. Pena-Ruiz définit la laïcité comme le principe qui « affirme l'unité du peuple sur la base de la liberté et de l'égalité des droits des hommes qui le composent » (1998, p. 18). En d'autres mots, elle est :

l'affirmation originaire du peuple comme union d'homme libres et égaux. La liberté en jeu est essentiellement celle de la conscience, qui n'est soumise à aucun "credo" obligé. L'égalité est celle qui concerne le statut des préférences spirituelles personnelles (Pena-Ruiz, 2003, p. 23).

Dans sa perspective, la laïcité est entendue comme un idéal et cet idéal ne peut être atteint que par

une démarcation entre ce qui est commun à tous (...) et ce qui relève de la liberté individuelle, de la sphère privée. Un tel partage vise la juste mesure du champ de la loi, dont il exclut l'activité de la pensée, soustraite à toute censure, et les convictions personnelles, dévolues à la liberté de conscience. Ensuite, celle d'une souveraineté de la volonté qui est à la source des règles de la vie commune, comme de la conscience et de la raison qui l'éclaire (Pena-Ruiz, 1998, p. 19 ; 2003, p. 26).

³⁷ On soulignera toutefois que certains parallèles peuvent être faits avec le courant de pensée américain du même nom qui, en réaction à la pensée du libéralisme politique issue des travaux de J. Rawls, fondent leur compréhension de la liberté sur la non domination plutôt que sur la non interférence (Landes, 2008, p. 267)

La séparation des Églises et de l'État qui implique une nette démarcation entre ce qui relève du temporel et du spirituel est un préalable obligé à la laïcité. Influencée par le contexte spécifique de l'émergence de la laïcité française, H. Pena-Ruiz (2003, p. 146) soutient alors que la séparation ne peut être « rendue possible [que] par une loi, décision souveraine des représentants du peuple » (*Idem*). Ce faisant, l'auteur ignore donc l'ensemble du processus menant à l'adoption de cette loi et tend à n'appréhender la laïcité qu'en lien avec ce moment juridique fixé où les Églises et l'État sont officiellement séparés (Pique, 2007, p. 61). Si seule la loi peut permettre la séparation, elle seule également garantit la protection des finalités poursuivies par la laïcité : « la liberté de conscience mais aussi la stricte égalité des divers croyants, des athées et des agnostiques » (Pena-Ruiz, 2003, p. 72).

Quand M. Gauchet (1998, p. 58) indiquait que l'idéal laïque n'est pas opposé aux religions en tant que telles mais ne s'y oppose qu'en ce qu'elles peuvent avoir des prétentions terrestres, H. Pena-Ruiz ajoutait que cet idéal entraînait en contradiction avec « la volonté d'emprise qui caractéris[er]ait leur dérive cléricale, conversion politique et sociale du prosélytisme religieux » (1998, p. 24). En ressort la nécessité d'éradiquer de la sphère publique toute préférence confessionnelle afin de mieux protéger la liberté et donc l'égalité. Pour cette raison,

les autorités confessionnelles [peuvent donc être] des "acteurs" à statut juridique reconnu [mais doivent rester cantonnées à de simples] pôles spirituels que chaque citoyen est libre de reconnaître ou non comme autorités (Pena-Ruiz, 1998, p. 27 ; 2003, p. 35).

L'apprentissage de la liberté par les citoyens devient dans cette perspective un préalable nécessaire à l'exercice d'un choix éclairé parmi les conceptions de la vie bonne présentes dans la société. Ils ne doivent pas être aliénés d'emblée. Selon cette optique, l'idéal laïque est « libérateur » et l'auteur évoque alors l'« émancipation laïque » et la « transcendance laïque » à l'égard des « donnés aliénants » que constituent les religions.

La position présentée par R. Debray est assez similaire, celui-ci ayant d'ailleurs – tout comme H. Pena-Ruiz – participé à l'écho de cette pensée néo-républicaine durant les travaux de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (Commission Stasi). Dans la contribution qu'il présentait à cette Commission, il écrivait en effet que « le bouclier laïque sauvegarde un refuge ouvert à tous (...) ce qu'il met à l'abri [est] la faculté offerte à quiconque (...) de moduler à loisir son identité, ou d'en croiser plusieurs, par une pratique exercée du libre examen » (Debray, 2004, p. 28-29). Justifiant l'adoption d'une loi prohibant le port de signes religieux ostensibles dans les écoles publiques, R. Debray (2004, p. 27) ajoutait même que « si seul l'islam peut réformer l'islam, nous pouvons et devons, de l'extérieur, l'y aider ; et ce faisant, tendre la main aux éclairés de cette culture décidés, à leurs risques et périls, à assurer son avenir ». Selon cette lecture, l'État se retrouve pourvu d'un rôle émancipateur des consciences des citoyens, une émancipation qui seule leur permettra d'atteindre la transcendance nécessaire au rassemblement des hommes par delà leurs différences.

Résumant cette pensée, G. Coq estime que la laïcité se fonde sur un double principe. D'une part, elle implique l'autonomie (2005a, p. 76). D'autre part, le principe de laïcité se situe dans une distinction de l'État par rapport à la religion, ce qui sous-tend la séparation, mais aussi dans une relation d'interdépendance et de profonde connivence avec la démocratie (2005a, p. 78 ; 2005b, p. 7). Selon cette approche, « sans démocratie, la laïcité est malade, sans la laïcité la démocratie est amoindrie » (Coq, 2006, p. 43). Principe fondateur de la démocratie (Coq, 1997, p. 279 ; 2005a, p. 76 ; 2005b, p. 11 ; 2006, p. 43), la laïcité n'en reste pas moins porteuse de valeurs communes, des valeurs républicaines qui permettent de construire, notamment par le biais d'une « éducation forte », un nouveau lien social.

Une véritable « idée nationaliste de la laïcité » (Baubérot, 2007b, p. 6) transparaît donc dans ces raisonnements et C. Kintzler (2007, p. 8) n'hésite pas à évoquer le modèle politique – c'est-à-dire la République – à laquelle la laïcité

serait ainsi intimement liée. Elle serait, en effet, « un principe pour penser l'association politique » (Kintzler, 2007, p. 9) et cette association politique ne pourrait prendre forme sans « suspension [préalable] du lien social », une telle suspension apparaissant comme « constitutive du lien politique » (2007, p. 32). Sans pourtant qu'elle n'évoque explicitement la laïcité, on retrouvera néanmoins ce même postulat chez D. Schnapper qui associe la séparation à l'assimilation puis à la citoyenneté... une citoyenneté qui ne peut être distinguée de l'idée républicaine :

Le principe de la citoyenneté repose sur une double séparation historique : celle du politique et du religieux, celle de l'ethnique et du civique. Il se fonde sur l'autonomie croissante des divers domaines de la vie sociale. Pour être plus précis, il repose sur l'élaboration de l'ordre du civique comme mode de transcendance des affiliations et des passions indissolublement ethniques et religieuses (Schnapper, 2005, p. 12).

Bien que poursuivant des objectifs d'égalité et de liberté de conscience, l'idée de la laïcité défendue par les néo-républicains peut donc être qualifiée de nationaliste, cela pour trois raisons. D'abord, elle n'appréhende la réalisation de l'égalité et de la liberté qu'*a posteriori* en les conditionnant à une émancipation préalable à des fins d'assimilation. A. Renaut (2005, p. 29) critique ainsi cette posture en disant qu'« au nom d'une République qu'il faut chercher à protéger, on fait comme si, pour mieux intégrer les individus, il fallait exclure les différences où ils situent eux-mêmes une part de leur individualité ».

Ensuite, elle procède à une interprétation de la laïcité au prisme du contexte particulier de la laïcisation du système scolaire public français et transpose les modalités particulières d'aménagements de la laïcité à l'école publique à l'ensemble de la laïcité. Enfin, cette vision de la laïcité est nationaliste parce qu'elle ne s'articule qu'à partir d'une séparation des Églises et de l'État formelle – la loi de 1905 – que seule la République française aurait pu connaître.

Pourtant, des éléments de laïcisation peuvent bel et bien apparaître dans toute société démocratique et libérale en dehors même d'une formalisation juridique du principe. Cela a d'ailleurs été le cas en France avant même l'adoption

de la loi, mais aussi au Québec et au Canada où aucune norme juridique n'affirme formellement le principe de laïcité de l'État. On relèvera toutefois que dans le contexte québécois, c'est très probablement cette absence d'inscription du principe dans la loi qui a facilité l'importation de cette pensée néo-républicaine française dans le débat intellectuel au cours de la controverse sur les pratiques d'accommodements raisonnables.

L'influence des « néo-républicains » français sur le débat intellectuel québécois

L'absence de « laïcité établie » au Canada influe sur les représentations de la laïcité qui y sont véhiculées et il y a un « écart considérable entre la représentation que l'Église ou la société se sont faites d'elles-mêmes et les aménagements politiques et juridiques réels » (Milot, 2008, p. 73). En effet, les éléments de sécularisation qui recouvrent les aspects psychosociaux et culturels du rapport à la religion, ont souvent plus tendance à marquer les mémoires collectives et à agir sur les systèmes de représentations que les dimensions juridiques et politiques de la régulation des relations entre Églises et État relatives à la laïcisation.

À titre d'exemple, les débats qui, depuis 2006, entourent la controverse sur l'accommodement raisonnable au Québec, ont donné lieu à de nombreuses productions scientifiques ou contributions d'organismes de la société civile, dans lesquelles le terme « laïcité » est très fréquemment employé. Si « l'usage social du terme [laïcité] s'est rapidement répandu » (Milot, 2008, p. 76), c'est-à-dire si une forme de « laïcité narrative³⁸ » a semblé émerger au Québec, la province reste souvent perçue comme une société non laïque. Un modèle français de laïcité - qui ne correspond cependant qu'à une représentation partielle de ce qu'est la laïcité française - est même parfois invoqué par certains auteurs (Baril, 2007, p. 174 ; Bégin, 2007, p. 158 ; Geadah, 2007, p. 31) comme celui que le Québec devrait adopter. D. Weinstock (2006a, p. 100) fait ce même constat d'un intérêt marqué de la classe intellectuelle et politique québécoise pour un principe de laïcité qualifié d'« à la française ». Il souligne en particulier que les propositions de la

³⁸ Nous reviendrons sur le concept de « laïcité narrative » plus loin dans le chapitre.

Commission Stasi ainsi que la loi du 15 mars 2004 donnant corps à l'une des propositions de cette commission, a suscité « un engouement considérable chez bon nombre de nationalistes civiques, qui arguèrent pour une importation des principes et des pratiques de la laïcité française en sol québécois » (2007, p. 22).

C'est donc principalement au cours de la controverse associée aux pratiques d'accommodements raisonnables au Québec que se sont élevées plusieurs voix réclamant l'adoption d'une loi qui seule, selon ces intellectuels, pourrait garantir les acquis d'un processus de laïcisation encore fragile ou même instaurer un régime de laïcité encore absent dans la province. Comme le souligne d'ailleurs P. Bosset (2005a, p. 90), plusieurs auteurs préconisent désormais la mise en œuvre de ce qu'ils qualifient de « laïcité ferme » où la loi serait le meilleur rempart contre toute fragmentation de la cohésion sociale.

À titre illustratif, il est possible de rapporter la position, qui n'a pas été sans susciter la critique (Maclure, 2008, p. 226-227), exprimée par l'ancien ministre de la Justice du Québec P. Bégin³⁹. Sans évoquer le terme de laïcisation, ce politicien considérait que c'est l'évolution des mœurs qui aurait favorisé l'émergence d'une situation où « la séparation des Églises et de l'État était généralement chose faite » (Bégin, 2007, p. 162). Il estimait en effet que la séparation et la neutralité qui en découle, seraient ainsi le produit « de l'expression (...) de la majorité des citoyens qui (...) composent [l'État] » (2007, p. 162). Cependant, cette séparation serait menacée, raison pour laquelle elle devrait désormais être clairement réaffirmée par « l'adoption d'une législation qui posera la pierre d'assise du futur édifice social (...) Cette législation nécessaire (...) devrait porter le titre de «Loi établissant la laïcité de l'espace public». Elle devrait donc définir ce que sont la laïcité et l'espace public » (Bégin, 2007, p. 161).

³⁹ Indiquons néanmoins que le texte servant ici de référence est le seul article scientifique commis par l'intéressé sur la question de la laïcité. Précisons aussi que P. Bégin, en tant que Procureur général de la province, avait porté en appel la décision du 17 mai 2002 de la Cour supérieure permettant à Gurbaj Singh Multani de porter son kirpan rituel sous réserve de certaines conditions à l'école qu'il fréquentait.

Cette conception de la régulation de la diversité religieuse s'inspire largement de l'argumentaire néo-républicain français et est, à nouveau, porteuse d'une idée nationaliste de la laïcité. On soulignera d'ailleurs que la plupart des intellectuels qui la défendent s'inscrivent également dans le discours regrettant un désinvestissement du politique au profit du pouvoir judiciaire en matière de régulation de la diversité, notamment religieuse⁴⁰. Dans cette perspective, la formalisation juridique de la laïcité est perçue comme une garantie de la séparation des Églises et de l'État. Et elle s'avérerait aujourd'hui d'autant plus nécessaire que l'identité de la société québécoise serait de plus en plus menacée, à la fois par l'immigration croissante et par la politique du multiculturalisme canadien (Bégin, 2007, p. 163). Résolvant de nombreux problèmes à caractère identitaire, la formalisation de la séparation permettrait de créer un nouveau lien politique solide. Poursuivant des visées indéniablement assimilationnistes, les auteurs qui la défendent se proposent ainsi de suivre « le modèle français » de laïcité (Geadah, 2007, p. 31), un modèle qui aurait prouvé son efficacité pour créer un lien politique réel et solide.

Ce type d'argumentaire essentialise la laïcité dont il ne prend pas en compte tous les aspects. Par ailleurs, en proposant de transposer cette forme française de laïcité au Québec, il ne prend pas en compte la diversité des contextes socio-historiques dans lesquels la régulation de la diversité religieuse se met en place dans ces deux sociétés. Pour ces raisons, les nombreux apports théoriques qui envisagent la laïcité en tant que processus évolutif nous semblent, dès lors, plus opératoires pour la recherche. Ils permettent en effet, comme nous l'avons rappelé plus haut, de mieux saisir la réalité des mondes vécus.

⁴⁰ Nous avons retracé les linéaments de cette pensée dans le précédent chapitre. Indiquons qu'un tel argument avait également été formulé dans le contexte français en 1989, c'est-à-dire au moment où a été développée cette idée nationaliste de la laïcité par les auteurs que nous avons qualifiés de « néo-républicains ».

2.1.2.2. La laïcité : un processus mouvant de régulation de la diversité religieuse

Par des démarches de sociologie historique, plusieurs auteurs ont étudié comment des processus de laïcisation peuvent émerger dans une société avant même que le terme « laïcité » n'y soit formellement employé. À partir d'une analyse de la situation mexicaine, R. Blancarte (2001, p. 846) a montré comment des politiques « laïcisantes » – création de registres d'État civil, institutionnalisation du mariage civil et soustraction des cimetières de la tutelle de l'Église catholique – ont été adoptées au Mexique entre 1859 et 1861. Selon cette conception, la laïcité ne peut donc s'identifier de manière absolue à une séparation formelle des Églises et de l'État (2001, p. 846) mais plutôt à la réappropriation de la souveraineté populaire et à la traduction constitutionnelle de la protection des libertés de conscience et de pensée (2001, p. 847).

R. Blancarte (2005, p. 248) définit alors la laïcité comme « un régime social de coexistence, dont les institutions politiques sont essentiellement légitimées par la souveraineté populaire et non (plus) par des éléments religieux ». M. Milot (2008, p. 27) ajoute d'ailleurs que :

la souveraineté du peuple comme instance immanente de la légitimité de l'État [peut s'avérer] profondément "laïcisante" en ce que la gouvernance politique ne se fonde plus sur l'une ou l'autre des instances religieuses pour exercer son pouvoir (...) Ce transfert de légitimité sous-tend inévitablement le principe de séparation de l'État et des Églises [même si cette séparation n'est pas formalisée dans une norme juridique].

En étudiant la laïcité au Québec et en fondant son analyse à la fois sur une perspective historique qui retrace le processus de laïcisation qui a affecté la province et sur l'impératif de protection des droits fondamentaux, M. Milot (2002, p. 33 ; 2004a, p. 31) a montré que :

le Québec (...) a créé un modèle de relations entre l'État et les Églises dans lequel des éléments de laïcité apparaissent, dès le XVIII^{ème} siècle, amorçant ainsi un processus de laïcisation qui devance sous certains aspects le processus de sécularisation de la société.

Aujourd'hui, ces éléments de laïcité procèdent en partie d'une interprétation libérale, par les tribunaux, des droits garantis dans les chartes. Le principe de laïcité n'est en effet peut-être pas un principe formellement énoncé en droit canadien et québécois, mais désormais «un principe très similaire est [néanmoins] reconnu [par les tribunaux] en vertu des chartes canadienne et québécoise ; c'est le principe de neutralité religieuse de l'État » (Woehrling J, 2008, p. 50).

Une même constatation a été faite dans le cadre italien où la cour constitutionnelle a déduit un principe de laïcité qu'elle a reconnu comme principe suprême de l'ordre italien en interprétant la *Charte fondamentale italienne*. Le juriste A. Ferrari a notamment montré que la laïcité italienne découle bien de la garantie des droits fondamentaux par la cour constitutionnelle. Selon cette lecture :

la laïcité italienne a retenu le respect de la liberté de conscience et une attitude favorable à la promotion du pluralisme culturel et religieux [ainsi que] l'exigence de neutralité de l'État vis-à-vis des religions et la distinction entre sphères civiles et religieuses (Ferrari, 2008, p. 145-146).

Vue sous cet angle, la laïcité est un processus mouvant, qui n'a pas besoin d'être formalisé dans une norme juridique fixe et définitive et qui peut d'ailleurs être décelé dans toute démocratie libérale, cela parce qu'une société démocratique ne peut être que laïque (Milot, 2008, p. 42). C'est pour cette raison que des études réalisées dans de nombreux cadres nationaux ont pu y déceler des éléments de laïcité alors même que le terme n'y est pas toujours explicitement évoqué dans les lois et constitutions. Nous avons d'ores et déjà mentionné les cas du Mexique (Blancarte, 2001), du Québec (Milot, 2002), de l'Italie (Ferrari, 2008), de l'Inde (Kondo, 2009), ou du Japon (Shimazono, 2009). D'autres études ont également été produites et l'on pourra évoquer, sans pour autant être exhaustif, les contextes brésilien (Esquivel, 2008 ; Lorea, 2008 et 2009), américain (Perry, 2009), argentin (Esquivel, 2009 ; Mallimaci, 2008) ou uruguayien (Da Costa, 2009).

Dans ce cadre, la conception idéal-typique de la laïcité proposée par M. Milot devient pertinente pour analyser ce processus mouvant. Il s'agit d :

un aménagement (progressif) du politique en vertu duquel la liberté de religion et la liberté de conscience se trouvent, conformément à une volonté d'égale justice pour tous, garanties par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société (Milot, 2002, p. 34).

Les éléments de laïcité ayant pénétré la société, peuvent ainsi être retracés à partir de plusieurs indicateurs. Le premier est le « double principe de neutralité » défini comme l'indépendance de l'État par rapport aux Églises et la liberté des organisations religieuses par rapport au pouvoir politique. Le deuxième correspond aux « moyens par lesquels les individus et les groupes peuvent exercer la liberté de religion et de conscience dans l'espace social et institutionnel, et les limites imposées à cette liberté ». Le troisième renvoie au « droit explicite, touchant l'égalité et la liberté de religion et de conscience » (Milot, 2002, p. 34).

Si nous avons précédemment présenté la pensée « néo-républicaine » qui a imprégné le champ intellectuel français, il nous faut néanmoins préciser que les apports théoriques sur la laïcité sont beaucoup plus diversifiés qu'on ne pourrait le penser. En France, de nombreux travaux ont en effet refusé d'essentialiser la laïcité, préférant en retracer le caractère mouvant, à nouveau à partir de perspectives socio-historiques ou d'analyses juridiques.

On retrouve notamment cet angle d'approche dans les écrits de M. Barbier qui estime que « la laïcité n'est pas une notion statique mais évolutive » (1995, p. 69). Toutefois, cet auteur en propose une double définition qui fige la laïcité dans l'adoption de textes juridiques symboliques. D'une part, la laïcité serait « séparation totale entre l'État et les religions » (1995, p. 84) et renverrait ainsi à la première étape d'affirmation d'une « laïcité législative » en France⁴¹. D'autre

⁴¹ M. Barbier (1995, p. 84-85) précise que « cette séparation a un double aspect, car l'État est entièrement soustrait à l'influence de la religion et celle-ci échappe complètement à l'emprise de l'État (...) Cette définition de la laïcité a des conséquences à la fois pour l'État et pour la religion, car l'un et l'autre sont favorisés par leur séparation et peuvent alors se développer librement. C'est une fois dégagé de toute influence religieuse que l'État peut-être pleinement lui-même et accéder à

part, elle correspondrait à « la neutralité stricte de l'État en matière religieuse » (1995, p. 86) et ce type de laïcité, qu'il qualifie de « constitutionnelle », n'aurait été confirmé qu'en 1946 lors de l'instauration de la IV^{ème} République⁴². Ce faisant, il n'appréhende la laïcité qu'au prisme de la *Loi de séparation des Églises et de l'État* et de la Constitution de 1946 qui est insérée dans le préambule de la Constitution de 1958. Il ne prend donc que partiellement en considération l'ensemble des éléments de laïcisation qui ont précédé, entouré et succédé à l'adoption de ces textes.

Les analyses de J. Baubérot, qui s'inscrivent dans une analyse socio-historique des processus de laïcisation ayant affecté l'hexagone, proposent également une réflexion sur la laïcité en tant que mouvement. Elles sont donc loin d'être dénuées de lien avec les approches de R. Blancarte et M. Milot.

J. Baubérot (2000, p. 4 ; 2006c, p. 49) se positionne en continuité de la pensée du premier théoricien de la laïcité Ferdinand Buisson, lequel définissait la laïcité comme « le résultat du « lent travail des siècles » où les diverses institutions se sont « peu à peu distinguées, séparées les unes des autres, affranchies de la tutelle de l'Église ». Pour J. Baubérot, la réalisation de la laïcité suppose donc un processus de laïcisation et cette « laïcisation [doit être] mise au service des droits de l'homme⁴³ » (Baubérot, 2004a, p. 17). Pour cette dernière raison, ses finalités correspondent à « la liberté de conscience, le libre exercice

la modernité politique (...) De même, c'est quand la religion est indépendante de l'État qu'elle peut exister et agir librement ».

⁴² L'auteur considère en effet qu'il n'est pas possible de parler de réelle neutralité de l'État dès 1905 car le climat « trop conflictuel » par lequel la loi a été imposée aurait amené l'État à prendre des dispositions affectant l'organisation des religions (1995, p. 86-87). C'est donc pour cette raison qu'il estime que la laïcité n'est confirmée qu'en 1946 par son inscription dans la norme constitutionnelle. Il est possible de relever que des termes similaires sont employés par d'autres auteurs sans pour autant recouvrir la même conception de la laïcité. Si C. Langlois (2005b, p. 20) évoque une « laïcité affirmée » et E. Poulat (1987, p. 200) une « laïcité reconnue », ces derniers auteurs situent toujours la formalisation juridique de la laïcité dans le cadre d'un processus plus long de laïcisation.

⁴³ L'auteur (2004a, p. 15) énonce ainsi la formule « laïcité = laïcisation + droits de l'homme ». Pour autant, comme le souligne F. Champion (2001, p. 46), J. Baubérot n'envisage pas la laïcisation uniquement comme une autonomisation à l'égard du religieux, mais il s'attache aussi à prendre en compte le statut accordé aux différentes Églises et au rôle, à l'« utilité sociale » (Baubérot, 2000, p. 25) de la religion dans la vie sociale.

des cultes [et] l'égalité des droits sans tenir compte de l'appartenance religieuse » (Baubérot, 2000, p. 4). Dans cette optique, J. Baubérot rejoint les analyses des auteurs précités sur au moins deux points. D'une part, la laïcité prend corps graduellement dans la gouvernance étatique et ne poursuit d'autres finalités que la réalisation des droits fondamentaux. D'autre part, J. Baubérot n'associe pas la laïcité à une séparation dont la formalisation serait actée par une norme juridique et il propose au contraire d'évaluer les rapports effectifs qu'entretiennent les Églises et l'État afin de déterminer la réalité de cette séparation.

L'auteur considère d'ailleurs que l'adoption de la loi française de séparation des Églises et de l'État de 1905 ne correspond qu'à un seuil d'une laïcisation déjà amorcée depuis la Révolution française et évoque le concept sociologique de « pacte laïque » – concept qui a fait l'objet d'une littérature critique assez importante (Barbier, 1995, p. 72-73 ; Kintzler, 1998, p. 42-43 et 2007, p. 33 ; Pena-Ruiz, 2003, p. 145-146 ; Poulat, 1997, p. 55 et 2005, p. 96) – pour caractériser la situation qui s'installe à partir de l'adoption de cette loi. Il s'agit de l'idée que la loi a permis un apaisement ou un « dépassement » du « conflit des deux France »⁴⁴. Par cette loi, et contrairement à la période révolutionnaire, « le nouveau se construit en tenant le plus grand compte de l'ancien » (Baubérot, 2006a, p. 170) et, au final, « la continuité l'emporte sur le changement » (Langlois, 2005a, p. 310)⁴⁵. La loi s'inscrit dans un processus de laïcisation et s'il s'agit d'une composante certes nécessaire de l'affirmation de la laïcité en France, mais d'une composante néanmoins insuffisante pour garantir la réalité concrète de la laïcité (Renaut, 2005, p. 18).

⁴⁴ J. Baubérot (2001, p. 44) précise que « la Loi de Séparation possède (...) un double caractère : elle parachève la victoire républicaine dans le conflit des « deux France » [et] elle dépasse ce conflit par la visée d'un pacte qui puisse intégrer le catholicisme dans la laïcité française ». Le pacte laïque n'est donc pas une convention avec l'Église catholique. Il procède plutôt « du fait que la laïcité de l'État-nation n'est plus l'enjeu d'un combat dans le conflit des deux - France, et devient désormais la règle du jeu commune » (Baubérot, 2000, p. 85).

⁴⁵ Pour C. Langlois (2005b, p. 17-19), « la séparation ne fait pas la laïcité, simplement la laïcité, après 1905, se vit en régime de séparation ». Il précise alors que, la laïcité est un attribut de l'État. Il la définit comme « la régulation "étatique" des libertés, plus précisément comme "une régulation arbitrale" entre liberté religieuse et égalité devant la loi ».

Dans cette perspective, la laïcité « à la française » est « la fille d'un philosophe anglais [J. Locke] connu pour être l'un des fondateurs du libéralisme politique, plutôt que comme celle des lumières » (Agier-Cabannes, 2007, p. 37). En effet, la séparation, qui avait été prônée par J. Locke mais qui n'avait pas été envisagée par Voltaire, est mise en œuvre par la *Loi de séparation des Églises et de l'État de 1905*. Et « la première disposition de cette loi (...) concerne la primauté de la liberté de conscience », qui se décline à la fois comme une liberté individuelle – la liberté de pensée – et collective – la liberté d'exercer son culte et d'exprimer sa liberté de pensée (Agier-Cabannes, 2007, p. 138). La tolérance envers les cultes n'est pas pour autant sans limite et déjà, les considérations d'ordre public présentes dans la pensée lockéenne peuvent être décelées dans la loi de 1905.

La laïcité peut ainsi être en tension et J. Baubérot propose d'en éclairer les « tiraillements » au regard de l'articulation de deux conceptions idéal-typiques de la liberté : la « liberté de conscience » et la « liberté de penser ». Il rappelle en effet que la laïcité française a eu pour souci de protéger la liberté de conscience qui est une liberté individuelle (1999, p. 316 ; 2001, p. 47). Ce faisant, elle favorise « un pluralisme ouvert, non limité par la distinction opérée antérieurement (...) entre des « cultes reconnus » et d'autres qui ne le seraient pas » (1999, p. 316). L'auteur ajoute toutefois que la laïcité s'est aussi établie dans son parcours socio-historique « par la lutte contre des formes religieuses considérées comme dominatrices, autoritaires, intolérantes. Elle n'est donc pas seulement "liberté de conscience", elle est aussi "liberté de penser" » et la liberté est ici perçue comme « une émancipation face à toute doctrine englobante » (1999, p. 316 ; 2001, p. 47) et le « [refus] de toute aliénation de l'esprit à un quelconque dogmatisme » (Zuber, 2005, p. 119).

Deux conceptions de la laïcité apparaissent ainsi en fonction de l'articulation des libertés de conscience et de penser. D'une part, la liberté de penser peut être appréhendée comme une condition d'existence de la liberté de conscience et, dans ce sens, il faut « émanciper les individus des enfermements

dans lesquels ils sont englués (...) quitte à écorner le droit à l'erreur lié à la liberté de conscience⁴⁶» et à restituer ensuite à l'individu sa pleine liberté de conscience. D'autre part, la liberté de penser est comprise dans la liberté de conscience et les autorités doivent mettre en œuvre des politiques pour la faire progresser, mais dans les limites du respect de la liberté de conscience. Ces idéaux-types de la liberté permettent ainsi d'appréhender les tensions inhérentes à l'aménagement de la laïcité française⁴⁷. Ils sont notamment opérants en ce que le type de liberté qui ressort d'un aménagement de la laïcité n'est pas sans lien avec les modalités de déploiement de la neutralité de l'État. En effet, en fonction des buts qui guident l'action de l'État ainsi que des justifications derrière lesquelles s'abritent ses interventions dans la régulation de la diversité religieuse, différentes conceptions de la laïcité peuvent être décelées.

Si E. Poulat s'éloigne de J. Baubérot sur le concept même de « pacte laïque » associé à la *Loi de séparation des Églises et de l'État de 1905*⁴⁸, il indique lui aussi que la loi est un passage pacificateur plutôt qu'une séparation proprement dite (Poulat, 2005, p. 94). Il s'agit du passage de l'aménagement de la vie publique et des libertés en vertu d'un « principe de catholicité » à celui du

⁴⁶ Baubérot, Jean, Intervention lors du Séminaire Sectes et Laïcité de 2004, organisé par la mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires, [en ligne] http://www.miviludes.gouv.fr/rubrique.php3?id_rubrique=20.

⁴⁷ Les tensions de la laïcité entre ces deux conceptions de la liberté peuvent être illustrées par le traitement français du « problème social des sectes » (Baubérot, 1999, p. 323) et les débats et polémiques relatifs à l'école publique (Baubérot, 2000, p. 46 ; Willaime, 2005a, p. 75).

⁴⁸ L'auteur (2005, p. 96) indique qu'avec la loi de 1905, « tout se joue sur le terrain de la liberté » et pour cette raison, cette loi « n'est ni une convention, ni un pacte ». En effet, si avant l'adoption de cette loi « il y avait l'Église et l'État, deux pouvoirs négociant leurs rapports. Après 1905, tout est changé sur ce plan métajuridique où subsiste seul l'*imperium* de l'État (...) [La loi] n'enlève à l'Église aucun pouvoir : elle cesse de la considérer comme un pouvoir » (Poulat, 2005, p. 96). Mais l'auteur (1997, p. 55-56) indique toutefois que ce « passage de la catholicité à la laïcité » implique de trouver un « accord général, [une] entente qui permettra d'exister à pareille société [laïque] et d'y vivre à chacun de ses membres (...) Un mouvement se dessine vers un nouveau pacte national, fondé sur la reconnaissance d'un universel humain à promouvoir, dont notre laïcité serait la forme et le nom français ».

« principe de laïcité » (1997, p. 54)⁴⁹. Selon cet auteur, la laïcité correspond donc à :

l'affermissement de la conscience et de sa liberté, grâce aux droits juridiquement définis que l'État leur garantit y compris à son encontre. Elle ne marque pas la victoire de l'État en rivalité avec l'Église dans le gouvernement des consciences. Elle est une victoire sur ce gouvernement ; une refondation de la société par la reconnaissance à *tous* d'un droit de nature à la liberté publique de conscience. Elle est le principe organisateur de ce droit également partagé (Poulat, 1997, p. 102).

Le transfert de légitimité à la souveraineté populaire ainsi que la nécessaire protection des libertés de conscience et de pensée constituent donc bien la trame de fond de la pensée d'E. Poulat, lequel refuse d'en réduire l'analyse à la simple formalisation du principe dans une norme juridique. La laïcité est en effet un fait social, « un état de société, global, évolutif » qu'il importe d'analyser sociologiquement en ne se limitant pas à d'uniques théorisations juridiques ou philosophiques (Poulat, 1997, p. 101).

Au final, on retiendra que dans le contexte français, deux conceptions principales des processus de laïcisation se dégagent. Ces conceptions ne sont pas sans lien avec l'histoire spécifiquement française de l'émergence de la laïcité dans l'hexagone (Coq, 2005b, p. 6 et 2006, p. 42 ; Renaut, 2005, p. 21-22) où l'adoption de normes symboliques, marquant fortement les consciences collectives (des lois de laïcité), côtoient des éléments « informels » de laïcisation moins aisément perceptibles.

À l'inverse, au Canada, le terme « laïcité » est absent du droit. La constitution de 1982 dispose même que « le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit ». Le Canada, pays de tradition majoritairement protestante, n'aurait-il alors connu, que des processus de sécularisation ?

⁴⁹ Il s'agit d'« une laïcité sur fond de christianisme » qui a été « conçue pour lutter contre l'impérialisme de l'Église catholique, tout en composant avec le passé chrétien » (Bélorgey, 2006, p. 53).

M. Milot a montré que des éléments de laïcité ont émaillé l'histoire du Canada (2002) et que « les ruptures de l'État à l'égard de la logique religieuse se sont multipliées, construisant graduellement le processus de laïcisation » (2008, p. 67). On soulignera d'ailleurs que déjà en 1905, A. Briand, le rapporteur de la loi française de séparation des Églises et de l'État, avait dressé une typologie de plusieurs pays selon le palier de laïcité auquel ils avaient accédé et citait le Canada comme exemple de pays laïque⁵⁰ (Baubérot, 2006a, p. 76 ; 2007a, p. 120 ; Milot, 2008, p. 66).

De tels processus de laïcisation ont également été dégagés dans le contexte québécois. Nourri de conflits juridiques et politiques, l'affranchissement politique de l'influence de la religion catholique a été le fruit d'un « travail continu, en constante tension avec les forces confessionnelles » et qui ne saurait ainsi se résumer à « [l'effondrement rapide du] "ciel québécois" pendant la révolution tranquille » (Milot, 2008, p. 75-76). Ce sont donc essentiellement, comme nous l'avons rappelé auparavant, les tribunaux canadiens qui, en interprétant la liberté de religion et l'interdiction de discrimination religieuse contenues dans les chartes, ont imposé aux pouvoirs publics une « obligation de laïcité » (Woehrling J, 2007, p. 22).

Les cadres juridiques dans lesquels s'inscrivent les processus de régulation de la diversité religieuse au Québec et en France sont donc différents⁵¹. Pour cette raison, les modalités par lesquelles la gouvernance politique va interpréter, dans

⁵⁰ Rapport fait au nom de la commission relative à la séparation des Églises et de l'État et à la dénonciation du concordat chargée d'examiner le projet de loi et les diverses propositions de loi concernant la Séparation des Églises et de l'État, Annexe au procès verbal de la 2^{ème} séance du 4 mars 1905. Aristide Briand distingue ici trois paliers. Tout d'abord, il évoque « une phase quasi-théocratique » où l'État « étroitement uni à (une Église), reconnaît la prédominance d'une religion sur toutes les autres et n'admet que des institutions sociales conformes aux principes de cette religion » (Espagne, Portugal, Russie, Grèce, Roumanie, Bulgarie, Serbie...). Ensuite, il distinguait une phase de « demi-laïcité » où les États « proclament les principes de la liberté de conscience et de la liberté des cultes, mais considèrent néanmoins certaines religions déterminées comme des institutions publiques qu'ils reconnaissent, protègent et subventionnent » (Prusse, Autriche et la France avec le régime concordataire). Il décrivait enfin une phase de pleine laïcité où « l'État est réellement neutre et laïque ; l'égalité et l'indépendance des cultes sont reconnues ; les Églises sont séparées de l'État » (Cuba, Brésil, États-Unis, Canada).

⁵¹ Nous y reviendrons plus précisément dans le chapitre 4.

ces deux sociétés, les principes fondamentaux de la laïcité, vont diverger. Il devient désormais important de nous pencher sur ces principes fondamentaux, des principes qui émergent d'ailleurs des apports de chacun des courants théoriques que nous venons de présenter, cela même s'ils ne sont pas toujours énoncés comme tels et interprétés de façon univoque dans chacun de ces courants.

2.2. Les principes fondamentaux de la laïcité comme révélateurs de la pluralité des laïcités

Quand un État nomme la laïcité en marquant le droit de son empreinte, en inscrivant le principe même dans le droit positif, il soutient son identification symbolique. Cependant, comme l'indique A. Renaut (2005, p. 18), « la laïcité n'est pas par elle-même une politique ». Elle est bien, comme l'a montré M. Milot (2002), un aménagement du politique. Pour cette raison, l'action de fonder juridiquement la laïcité ne peut en garantir l'application réelle et, *a contrario*, un État qui n'a pas officiellement proclamé la laïcité peut néanmoins en appliquer les principes fondamentaux. Deux raisons justifient que nous présentions maintenant ces principes.

La première a trait à l'interprétation que chacun va élaborer à leur égard ainsi qu'au poids qu'il leur accordera. Ces principes sont en effet à la source de la polysémie du terme même de « laïcité ». La seconde raison est liée au fait que les articulations de ces principes emportent des conséquences importantes sur l'aménagement polymorphique de la laïcité dans une même société. Parce que leur traduction juridique et politique diverge selon le moment et la nature du fait social auquel l'État va être confronté, ces principes fondamentaux sont donc des outils opérants pour permettre au chercheur de retracer les polymorphies spatiale, temporelle et matérielle de la laïcité.

2.2.1. Les quatre principes fondamentaux de la laïcité

À l'initiative de trois sociologues français, canadien et mexicain, une Déclaration universelle sur la laïcité au XXI^{ème} siècle a été signée en 2005 par plus de 250 universitaires originaires de 30 pays⁵². S'inscrivant dans la continuité des premiers travaux de conceptualisation théorique de la laïcité (Baubérot, 2000 ; Milot, 2002), cette déclaration refuse de proposer une conception substantiviste qui figerait la notion de laïcité mais en énonce plutôt les principes fondamentaux. Ces principes, qui se trouvent aux fondements de la réalité politique et juridique de la laïcité, permettent, dès lors, de retrouver des éléments de laïcité dans toute société, cela même si la forme de laïcité détectable pourra diverger d'une société à l'autre selon la traduction que les gouvernants politiques auront faite de ces principes.

Ces principes qui ont été énoncés expressément pour la première fois en 2005, avaient fait l'objet de premiers développements théoriques au Québec (Milot, 2002), une société où la laïcité n'est pas, comme nous l'avons vu auparavant, énoncée dans une norme juridique. Et c'est probablement cette circonstance qui a d'ailleurs permis cette avancée dans le champ de la sociologie de la laïcité car elle imposait, *de facto*, d'appréhender la laïcité dans sa dimension évolutive et non figée afin d'en retracer l'effectivité dans la régulation par l'État de la question religieuse.

⁵² Afin de dépasser une perspective trop nationale de la laïcité et d'en définir des caractéristiques plus universelles, trois universitaires, J. Baubérot (pour la France), M. Milot (pour le Canada) et R. Blancarte (pour le Mexique) ont proposé « une autre vision de la laïcité, insistant sur sa valeur universelle démocratique » (Baubérot, 2006a, p. 248). Cette autre conception de la laïcité a pris corps dans une Déclaration Universelle sur la laïcité au XXI^{ème} siècle présentée par conférence de presse tenue au Sénat français le 9 décembre 2005... soit le jour du centenaire de la loi française de séparation de 1905. Cette déclaration, traduite dans une douzaine de langues, se veut essentiellement un outil de débats, de réflexions, de délibérations dans les différents contextes nationaux. C'est donc essentiellement parce qu'elle permet de sortir des représentations dominantes trop strictement réduites à un moment de l'histoire franco-française que la conceptualisation de la laïcité réalisée au Québec a très largement influencé la rédaction de cette Déclaration universelle sur la laïcité au XXI^{ème} siècle, [en ligne] <http://www.aidh.org/txtref/2005/laicite-proj-decla.htm>.

M. Milot a ensuite précisé ces quatre principes comme étant « l'égalité morale des personnes ou la reconnaissance de la valeur morale égale de chacune d'entre elles », « la liberté de conscience et de religion », « la neutralité de l'État à l'égard des religions » ainsi que « la séparation de l'Église et de l'État » (2008, p. 17-21). L'égalité et la liberté de conscience renvoient aux finalités que doivent poursuivre les aménagements laïques. Mais pour cela, la gouvernance étatique doit mettre en œuvre les moyens qui en garantiront la meilleure protection. Il s'agit donc ici des deux autres principes fondamentaux de la laïcité que sont la neutralité et la séparation des Églises et de l'État (Milot, 2009a, p. 62 ; 2009b, p. 32).

On retrouvera notamment ces principes dans la pensée de G. Haarscher. Pour celui-ci, la laïcité correspond au désengagement de l'État des conflits spirituels de la société civile (= séparation). L'État n'est plus partie au conflit mais devient un arbitre (= neutralité) et un garant des libertés (= liberté de conscience) pour tous (= égalité) (Haarscher, 1989, p. 7). Notons que J.P. Willaime souligne que des principes similaires ont été consacrés à l'échelle européenne. Dans ses analyses, l'auteur n'évoque pourtant que trois principes : « la liberté de conscience, de pensée et de religion » ; « l'égalité des droits et des devoirs de tous les citoyens » ; « l'autonomie respective de l'État et des religions » (Willaime, 2008, p. 57).

Nous avons précédemment indiqué que de nombreuses études réalisées dans divers cadres nationaux ont montré que ces quatre principes permettent de déceler des processus de laïcisation dans toute société et cela même si ces processus ne sont pas désignés comme tels⁵³. Il n'y a donc pas de modèle pur de laïcité (Milot, 2009a, p. 62) mais bien différents aménagements de ses principes fondamentaux

⁵³ Rappelons à nouveau que les principes fondamentaux de la laïcité peuvent être retracés dans l'analyse des contextes français (Baubérot, 2000), québécois (Milot, 2002), italien (Ferrari, 2008), japonais (Shimazono, 2009), mexicain (Blancarte, 2001), indien (Kondo, 2009), turc (Kentel, 2004), brésilien (Lorea, 2009), argentin (Esquivel, 2009), uruguayen (Da Costa, 2009), américain (Perry, 2009)...

selon le contexte national dans lequel ils vont prendre corps⁵⁴. La laïcité est bien une réalité internationale (Blancarte, 2004, p. 247) et « d'autres formes de relations Églises-État que le régime des cultes de la loi de séparation de 1905 peuvent la mettre en œuvre » (Willaime, 2005a, p. 67).

Le sens et la forme que prendra la laïcité divergent donc d'une société à l'autre dans la mesure où ils découlent aussi bien de l'interprétation que les gouvernants politiques vont élaborer à partir de certains de ses principes constitutifs que des modalités par lesquelles les juges vont intégrer ces principes dans leurs normes de contrôle en cherchant à en préciser le sens et la portée (Dord, 2006). La laïcité ne peut donc se conjuguer au singulier. Elle est plurielle et si cette pluralité des laïcités apparaît *a priori* évidente dans une analyse comparant les aménagements de la laïcité dans plusieurs sociétés, elle est également décelable au sein d'une même société.

2.2.2. La laïcité : polysémie du terme et polymorphie des aménagements

Les modalités selon lesquelles les différents acteurs, qu'il s'agisse des gouvernements politiques, des groupes associatifs ou syndicaux, des universitaires ou même des citoyens, vont interpréter les principes fondamentaux de la laïcité ne sont pas sans conséquences sur la signification des conceptions de la laïcité auxquelles ils vont adhérer. Pour cette raison, la laïcité ne peut être un concept figé, la polysémie même du terme rappelant au chercheur le caractère dynamique de la réalité sociale qu'il a pour objectif d'analyser.

⁵⁴ Il est donc important de distinguer « les principes constitutifs d'un modèle d'aménagement des relations de l'État dans ses relations avec les confessions des conditions sociologiques ou idéologiques dans lesquelles ces principes émergent dans la conscience collective ». Si des « éléments de laïcité » se sont donc structurés en France dans un contexte historique propre à ce pays, « des éléments de laïcité [peuvent aussi être décelés] dans toute société qui doit négocier ses rapports sociaux marqués par des intérêts ou des conceptions morales ou religieuses plurielles dans le cadre d'une démocratie libérale » (Milot, 2002, p. 24).

2.2.2.1. La polysémie du terme « laïcité »

La France a peut-être adopté une *Loi de séparation des Églises et de l'État* en 1905, puis confirmé la laïcité dans la constitution de 1946, mais le terme de « laïcité » n'a jamais fait l'objet d'une définition officielle et n'a jamais été précisément défini par le politique (Coq, 2005a, p. 83 ; Zeghib, 2008, p. 1999). La notion n'a donc pas de « contenu propre, positif et immuable » (Barbier, 1995, p. 69) et laisse une large place à l'interprétation. Pâtit-elle pour autant de ses origines philosophiques et de cette absence de définition (Dord, 2006, p. 410) ? Rien n'est moins sûr et si cette liberté conceptuelle favorise peut-être la diffusion de multiples représentations de ce qu'est la laïcité, elle contribue également aussi à nourrir le débat scientifique. L'absence de définition formelle de la laïcité empêche ainsi l'imposition d'une conception normative de la régulation de la diversité religieuse et permet à chaque citoyen de conserver sa propre conception de ce à quoi correspond la laïcité (Baubérot, 2001, p. 39). La laïcité ne recouvre donc pas la même chose pour tous.

Les conceptions idéal-typiques de la liberté que nous avons précédemment retracées, en sont ainsi une illustration marquante. Quand l'idée de laïcité est sous-tendue par la promotion de la « liberté de penser », c'est-à-dire d'une émancipation de toute doctrine englobante, elle implique par là même une forme de neutralité qui peut ne pas être détachée de tout référent idéologique anticlérical ou antireligieux. Le type d'égalité promue, que cette égalité soit comprise abstraitement et entretienne l'« utopie d'une société d'égaux » (Baubérot, 2004a, p. 113) ou qu'elle doive prendre forme concrètement par le biais de politiques publiques, n'est pas sans répercussion sur la couleur que prendra alors la laïcité.

Pour cette raison, même s'ils ne sont pas toujours identifiés expressément, ces quatre principes se retrouvent toujours, bien que sous divers aspects, dans la pensée de chacun des théoriciens de la laïcité. Ils se retrouvent également dans les conceptions que les politiques, mais aussi les citoyens, auront de ce qu'est la laïcité et influenceront alors certains événements significatifs de la régulation du

religieux qui marqueront d'autant plus les représentations dominantes de la laïcité (Champion, 2001, p. 42). On constatera alors que ces conceptions et ces représentations sont souvent corrélées avec l'adoption de normes juridiques symboliquement fortes, des normes qui marquent plus les esprits et affectent ainsi plus largement les aspects psychosociaux et culturels du rapport à la religion. Cette circonstance permet notamment d'expliquer la prégnance de la conception d'une spécificité de la laïcité « à la française » très importante à la fois en France mais aussi à l'étranger, et notamment au Québec. Si la régulation de la diversité religieuse dans l'hexagone procède également d'un travail souvent méconnu des instances juridiques ou des autorités politiques locales, ce sont pourtant les prises de positions du politique qui marquent profondément les mémoires collectives.

L'année 1989 est particulièrement révélatrice de la mise en place de telles représentations. Sur le plan international, c'est l'année durant laquelle l'Ayatollah Khomeiny a prononcé une *fatwa* à l'encontre de l'écrivain Salman Rushdie ainsi que l'année de la chute du mur de Berlin. Des tensions politico-religieuses semblent, de ce fait, se substituer aux tensions politico-économiques. Et ces tensions politico-religieuses sont ressenties fortement en politique interne. Année du bicentenaire de la révolution française, 1989 sera aussi celle d'une incantation de l'universalisme républicain... une incantation particulièrement émise durant la première polémique relative au port de signes religieux dans les écoles publiques. Année riche de débats, elle est également, comme nous l'avons rappelé plus haut, celle où émerge l'idée selon laquelle la laïcité serait une « exception française ».

Le mythe reste donc tenace (Soppelsa, 2006, p. 4), cela même si nombreuses sont les voies qui rejettent désormais cette représentation et considèrent qu'elle « enferme (...) dans une vision étroitement franco-française de la laïcité » (Baubérot, 2007a, p. 119)⁵⁵. Mais malgré ces études, nous avons vu que la

⁵⁵ L'adoption de la loi française de séparation des Églises et de l'État en 1905 a eu un fort écho à l'international. Laissant rarement indifférent, cette loi a pu être largement débattue dans certaines presses étrangères comme en Grande-Bretagne (Rapoport, 2006, p. 215), et a influencé certains États, dont la Turquie (Türkmen, 2006, p. 327), dans leur processus de laïcisation (Bélorgey, 2006, p. 56). Toutefois, en 1905, par l'adoption de cette *Loi de séparation des Églises et de l'État*, l'État français ne devient pas le premier État laïque au monde. J. Baubérot (2004a, p. 16) rappelle

tentation d'une laïcité « à la française » demeure perceptible chez plusieurs intellectuels québécois. Pourtant, ce recours à une laïcité française essentialisée qui a émergé pendant la controverse sur les accommodements raisonnables au Québec ne correspond qu'à une représentation partielle de la réalité politique et juridique de la laïcité française : partielle parce qu'elle ne renvoie souvent qu'à une conception néo-républicaine de la laïcité ; partielle aussi parce que cette conception néo-républicaine a elle-même tendance à ne s'appuyer que sur des normes symboliquement marquantes, oubliant ainsi les multiples modalités d'aménagement de la laïcité.

A. Ferrarri a ainsi montré que certains contextes sociopolitiques permettent l'émergence de ce qu'il qualifie de « laïcité narrative ». Il s'agit d'un type de laïcité qui correspond au récit d'un certain « idéal laïque » ou d'une certaine mémoire de la laïcité (Ferrarri, 2009). Il prend corps dans le débat social, articulant différemment les principes intrinsèques de la laïcité selon l'enjeu politique du moment et véhiculant ainsi, au gré des circonstances, différentes conceptions de ce que serait la laïcité. On peut notamment retracer la laïcité narrative dans les discours politiques ou les rapports publics qui ont trait à la régulation de la diversité religieuse. Si cette forme de laïcité n'a pas de valeur sur le plan du droit positif proprement dit, elle peut néanmoins s'avérer efficace pour influencer sur l'élaboration de ce droit. Elle n'est donc pas dépourvue de toute force normative. La polysémie même du terme « laïcité » a, dès lors, des effets directs sur les formes que prendra la laïcité dans sa réalisation juridique. Elle est l'un des moteurs de la polymorphie de la régulation de la diversité religieuse.

d'ailleurs que F. Buisson, le « premier théoricien de la laïcité » se situait déjà « aux antipodes d'une conception de la laïcité comme "exception française" » dans la mesure où il affirmait en 1883 que la société Française est « la plus laïque de l'Europe », ce qui impliquait que d'autres sociétés européennes étaient laïques également.

2.2.2.2. La polymorphie de la laïcité

Les aménagements de la laïcité sont variés. La laïcité est donc une affaire de cas par cas et les différentes articulations de ses principes fondamentaux en révèlent ainsi la triple polymorphie, à la fois temporelle, spatiale et matérielle.

La polymorphie temporelle de la laïcité

La polymorphie temporelle de la laïcité est intimement liée aux transformations de la société. Comme nous l'avons mentionné auparavant, les sociétés française et québécoise ont été traditionnellement marquées par la domination de l'Église catholique. Les rapports de force entre la religion et les structures étatiques ont dès lors impliqué des modalités d'aménagement de la laïcité propres à ces contextes particuliers. De nos jours, c'est plutôt l'accroissement de la visibilité de certains groupes religieux qui interroge ces sociétés même si plusieurs de ces groupes sont pourtant installés depuis des décennies sur les territoires français et québécois et qu'ils ont certainement été des acteurs, même indirects, des premiers processus de laïcisation en France et au Québec. Certains aspects de leurs religiosités apparaissent aujourd'hui plus visibles – en raison de l'intérêt qu'y portent les médias notamment – ce qui appelle désormais à de nouveaux aménagements de la laïcité.

Que ces aménagements prennent la forme de politiques locales favorables à la construction d'édifices culturels pour les nouveaux groupes religieux présents sur le territoire français, ou de pratiques d'accommodements raisonnables à l'endroit de citoyens québécois dont la liberté de religion pourrait autrement être brimée, ils marquent bel et bien de nouvelles formes de laïcité. De la même manière, la différence de traitement du port de signes religieux dans les écoles publiques françaises en 1989 et en 2004, sur laquelle nous reviendrons en détail ultérieurement, procède également d'articulations différentes des principes fondamentaux de la laïcité. On relèvera enfin que les seuils de laïcisation dégagés par J. Baubérot (2000) en France ont permis de révéler plusieurs figures de laïcité

au gré de l'histoire. De la même façon, M. Milot a bien montré que ce processus de laïcisation n'a pas été linéaire au Québec où les modalités d'aménagement de la laïcité ont évolué au cours des années. Des moments politiques et juridiques particuliers de l'histoire de la régulation du religieux marquent donc, plus ou moins fortement, les inflexions de la laïcité.

Comme nous l'avons évoqué, les circonstances politiques peuvent favoriser l'émergence d'une « laïcité narrative » ou production collective d'une rhétorique sur la laïcité. Cette forme de laïcité se distingue d'une « laïcité juridique » (Baubérot, 2009a, p. 9) qui procède plutôt de la régulation juridique et politique du religieux. Le rapport entre la « laïcité narrative » et la « laïcité juridique » s'avère donc révélateur des « tensions entre idéaux et pratiques » (Ferrarri, 2009). La laïcité narrative n'est peut être pas une source de droit, mais le droit peut néanmoins y puiser ses justifications selon le contexte social dans lequel il évolue. La laïcité narrative deviendrait, en ce sens, une forme de combustible de la laïcité juridique (*Idem*). Pour cette raison, si la laïcité juridique paraît plus stable, elle peut à terme se montrer sensible aux fluctuations de la « laïcité narrative » (Baubérot, 2009a, p. 23). Outre les transformations de la société, l'évolution des représentations de la laïcité véhiculées dans le débat social et décelables dans la laïcité narrative participent donc également à l'évolution dans le temps de la réalité de la laïcité dans sa dimension juridique.

La polymorphie spatiale de la laïcité

La polymorphie spatiale de la laïcité renvoie aux divers traitements par la gouvernance politique d'un même fait social d'une municipalité, d'une région, d'une province ou d'un État à l'autre. S'il peut sembler évident que les aménagements de la laïcité ne sont pas les mêmes dans tous les États, on relèvera également que certaines différences peuvent être décelées dans un même État selon la région concernée.

C'est ainsi le cas dans des États fédéraux, comme le Canada, où le gouvernement fédéral et les gouvernements provinciaux se partagent l'exercice du

pouvoir législatif. Les débats qui ont porté sur les pratiques d'arbitrage religieux en matière familiale au Canada en sont l'illustration. En vertu d'une loi provinciale de 1991 sur l'arbitrage, il était possible en Ontario de soumettre un litige à une personne privée choisie d'un commun accord par les parties qui lui avaient auparavant spécifié le droit qui devrait lui permettre de régler le conflit. Concrètement, il était donc possible pour un couple musulman de confier la résolution d'un conflit familial à un imam en appliquant des normes religieuses islamiques. Face à l'ampleur de la controverse que ces pratiques ont suscitée, la loi sur l'arbitrage de 1991 a été amendée par le Premier ministre ontarien en 2006, la loi canadienne devenant ainsi la seule pouvant être invoquée dans la résolution de litiges familiaux. La situation qui a prévalu de 1991 à 2006 en Ontario renvoie donc à des articulations spécifiques des principes fondamentaux de la laïcité, où l'accent est davantage placé sur la neutralité et la protection de la liberté de conscience que sur une effective séparation (donc autonomie) des Églises et de l'État ainsi que sur la promotion de l'égalité. On ne peut retrouver un tel aménagement de la laïcité dans le cas du Québec où les pratiques d'arbitrage en matière familiale étaient d'ores et déjà formellement interdites depuis 1991 par l'article 2639 du code civil du Québec⁵⁶.

Dans le même ordre d'idées on remarquera que dans un État fédéral comme le Canada, les politiques d'éducation relèvent de la compétence des provinces et non de celle du gouvernement fédéral. Le long processus de laïcisation qu'a connu le système d'éducation ainsi que la nouvelle configuration des rapports entre religions et monde scolaire au Québec n'ont donc pas subi la même trajectoire et divergent de ce qui peut être observé dans les autres provinces du Canada.

La polymorphie spatiale de la laïcité peut donc résulter d'une pluralité d'autorités politiques compétentes pour adopter une norme législative s'imposant

⁵⁶ Cette interdiction a été rappelée ensuite par le vote à l'unanimité de l'Assemblée nationale du Québec le 26 avril 2005 s'opposant à « l'implantation des tribunaux dits islamiques au Québec et au Canada », [en ligne] http://www.assnat.qc.ca/fra/37legislature1/Debats/journal//ch/050526.htm#_Toc104971746.

aux citoyens résidant sur un territoire particulier. Mais elle peut aussi résulter, dans des États unitaires comme la France, du processus par lequel certaines compétences de l'État central sont déconcentrées et décentralisées vers les collectivités territoriales.

Le pouvoir délégué n'est pas pour autant un pouvoir législatif mais un pouvoir réglementaire devant, par conséquent, respecter la loi en vertu de la hiérarchie de normes. Il s'exerce au plan local et est limité, par la loi, au ressort territorial sur lequel s'exerce la délégation de compétence. Comme l'a notamment montré A-S. Lamine (2004 ; 2005), certaines des autorités décentralisées que sont les régions, ont adopté des politiques originales de régulation de la diversité religieuse par la mise en place de forums de rencontres interreligieuses associant les représentants des différents cultes et les autorités locales. A-S. Lamine a également relevé que de telles politiques innovantes pouvaient être mises en œuvre à l'échelon municipal, emblème le plus caractéristique d'une autorité à la fois déconcentrée et décentralisée : politiques bienveillantes à l'égard des nouveaux cultes dans la gestion des édifices cultuels, création d'associations municipales impliquant des représentants des différents cultes...⁵⁷ Toutefois, toutes les politiques ici adoptées restent bel et bien locales. Elles ne s'appliquent que dans le ressort de la collectivité territoriale qui les met en œuvre et l'articulation des principes fondamentaux de la laïcité, qui peut être retracée dans le traitement marseillais de tel ou tel fait social local, pourra donc diverger de celle décelable dans le traitement d'un même fait social à Lille ou à Montpellier.

Il peut donc y avoir une polymorphie spatiale de la laïcité dans un État unitaire comme la France, en raison de politiques administratives spécifiques de délégation de compétences de l'État central aux collectivités territoriales. Mais cette polymorphie ne procède que du pouvoir réglementaire dont disposent lesdites collectivités et ne peut donc s'émanciper du cadre législatif qui lui donne sa légitimité. On pourra donc être plus étonné d'observer dans ce même contexte

⁵⁷ Nous y reviendrons dans le cinquième chapitre consacré à la régulation de l'expression collective des convictions religieuses.

national une polymorphie spatiale de la laïcité procédant directement de la volonté du législateur lui-même. La pluralité des régimes législatifs de la laïcité en France procède, dans un tel cas, d'héritages du passé.

Comme nous l'avons précédemment indiqué, pour des raisons historiques, le type de régulation du religieux applicable dans les départements du Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle reste calqué sur l'ancien régime concordataire issu de la loi du 18 Germinal an X⁵⁸ (Séguir, 2003, p. 399). Il diverge donc du régime « loi de 1905 » qui prévaut dans le reste de l'hexagone (Bedouelle et Costa, 1998)⁵⁹.

À ces deux régimes de laïcité de la France métropolitaine s'ajoutent six régimes différents de rapports entre la religion et l'État dans la France d'outre-mer (Baubérot, 2008b, p. 166). En Guyane, qui est un département d'outre-mer (DOM) depuis 1946, le type de régulation du religieux s'inspire du système concordataire, même s'il n'en découle pas directement puisqu'il a été fixé par une ordonnance royale de Charles-X du 27 août 1828 (Conseil d'État, 2004, p. 270). Un régime particulier s'applique dans les collectivités territoriales de Mayotte ainsi qu'à Saint-Pierre-et-Miquelon. Les trois territoires d'outre-mer (TOM), c'est-à-dire la Nouvelle-Calédonie, les îles Wallis-et-Futuna et la Polynésie française, ne sont pas soumis à la loi de 1905 (Barbier, 1995, p. 95) et les modalités de la régulation de la diversité religieuse y sont déterminées par les décrets Mandel des 16 janvier et 6 décembre 1939 (Conseil d'État, 2004, p. 269-270). Enfin, le régime de séparation applicable dans les trois DOM que sont la Martinique, la Guadeloupe et l'île de la Réunion a été défini par un décret du 6 février 1911 et ne découle pas, lui non plus, de la loi de 1905 (Conseil d'État, 2004, p. 269)⁶⁰.

⁵⁸ C'est-à-dire le 8 avril 1802.

⁵⁹ Ce régime a en effet été abrogé pour tous les autres départements français par l'article 44 de la loi du 9 décembre 1905.

⁶⁰ Nous aborderons la question de la compatibilité de ces régimes juridiques dérogatoires au droit commun de la séparation avec le principe constitutionnel de la laïcité dans le quatrième chapitre.

La France est donc peut-être un État où la laïcité est souvent invoquée au singulier, mais elle se déploie pourtant de façon véritablement plurielle sur le territoire de la République. Si la laïcité est polymorphe dans le temps et dans l'espace, elle peut enfin l'être dans une même société, à une même période déterminée, mais prenant cette fois-ci corps dans le traitement différencié accordé à un même fait social. On peut alors parler d'une polymorphie matérielle de la laïcité.

La polymorphie matérielle de la laïcité

Nous avons rappelé que les transformations de la société influencent les représentations de la laïcité qui sont véhiculées dans le débat social. Or la gouvernance politique n'est jamais totalement hermétique aux mouvements d'humeur de la société. Le traitement de certains faits sociaux par l'État peut donc s'avérer plus sensible et délicat.

En France, le débat qui porte depuis 2008 sur l'interdiction du port du voile intégral dans l'espace public en est une illustration. Le type de laïcité narrative qui a émergé dans ce contexte s'est révélé particulièrement antireligieux et la première décision juridique qui a été rendue par le Conseil d'État le 27 juin 2008 sur le voile intégral⁶¹, une décision qui n'est pas sans rappeler le principe du magistère émancipateur de l'État, n'a pas su faire preuve d'une telle émancipation à l'égard des représentations véhiculées dans la société⁶². On soulignera ici que si le Conseil d'État ne mentionnait pas la nature du voile en question, la presse médiatise rapidement la décision de telle sorte qu'elle suscite un certain émoi national et devient rapidement l'« affaire de la *burqa* ». De cette affaire, a découlé un aménagement de la laïcité propre au traitement de ce fait social particulier et cet aménagement ne reflète pas pour autant la complexité de la réalité de la laïcité française.

⁶¹ CE, 27 juin 2008, *Madame Machbour*, no 286798.

⁶² Nous avons développé ce point dans Koussens, 2009b.

La polymorphie matérielle de la laïcité renvoie donc au fait que la gouvernance politique ne va pas attribuer le même poids aux quatre principes fondamentaux de la laïcité selon la nature du fait social auquel elle se trouve confrontée. Le fait qu'il puisse y avoir une polymorphie matérielle de la laïcité apparaît plus problématique que les polymorphies temporelle et spatiale en ce qu'elle ne renvoie pas à la distinction dans le temps et dans l'espace de deux systèmes de normes juridiquement contraignantes, mais plutôt à la façon dont les gouvernants politiques vont mobiliser et interpréter un même système de normes dans le traitement d'un fait social particulier.

Si cette polymorphie matérielle de la laïcité est critiquable, elle l'est d'autant plus dans la mesure où elle peut également prendre la forme de la juxtaposition de deux normes divergentes dans le traitement d'un même fait social, l'une proprement juridique (= laïcité juridique) et l'autre que l'on pourrait qualifier de symbolique (= laïcité narrative, mais néanmoins symboliquement contraignante).

Bien que nous y reviendrons plus tard dans l'analyse, nous pouvons dès à présent illustrer notre propos à partir de l'adoption en France d'une charte de la laïcité dans les services publics, une charte néanmoins dépourvue de toute valeur juridique. Rédigée et présentée publiquement par le Haut conseil à l'intégration (HCI)⁶³ en janvier 2007, cette charte a été complétée par une circulaire du Premier ministre du 13 avril 2007⁶⁴. Affichée dans tous les services publics français (c'est-à-dire les écoles publiques, les hôpitaux, les centres postaux, les gares de la SNCF...), cette charte indique notamment que « les usagers des services publics doivent s'abstenir de tout prosélytisme » et que s'ils « ont le droit d'exprimer leurs convictions religieuses, [c'est] dans les limites du respect de la neutralité du

⁶³ Il est ici intéressant de souligner qu'en confiant le soin d'émettre des recommandations sur la laïcité au HCI, l'État en fait une question intimement liée à l'intégration et à l'immigration alors même que la laïcité renvoie à la régulation de la diversité religieuse.

⁶⁴ Directive du Premier ministre du 13 avril 2007, no5209/SG, Charte de la laïcité dans les services publics, [en ligne] http://www.fonctionpublique.gouv.fr/IMG/Circulaire_PM_5209_2007_0413.pdf. Rappelons que les circulaires ministérielles n'ont pas force de droit en France.

service public »⁶⁵. Cette charte impose donc certaines obligations et restrictions à l'expression religieuse aux usagers (donc aux citoyens) que la loi ne leur impose pourtant pas. Quelle sera alors la réaction d'une musulmane portant le voile quand elle découvrira cette charte en allant chercher son courrier à la poste ? La situation qui émerge donc avec l'adoption de cette charte est très critiquable car elle tend à envoyer des signaux contradictoires aux citoyens, des signaux que seule une connaissance minimum de l'ordonnancement juridique français peut permettre d'interpréter. Au final, les citoyens les moins bien armés, et peut être est-ce le cas des membres de certaines minorités, sont alors les plus à même de subir des atteintes à certains de leurs droits alors même que la laïcité de l'État aurait dû les protéger.

La laïcité n'est certes pas un simple principe. Elle résulte plutôt de compromis dans l'aménagement de ses quatre principes fondamentaux. Il s'agit indéniablement d'un défi de taille que doivent relever les gouvernants politiques mais la difficulté d'un tel défi ne nous paraît cependant pas justifier la polymorphie matérielle qui peut, à l'occasion, caractériser la laïcité. En effet, cette polymorphie matérielle a forcément pour conséquence d'envoyer des signaux contradictoires aux citoyens. Elle ne peut, en outre, refléter adéquatement l'exigence de neutralité et l'absence d'impartialité pourtant imparties à la gouvernance politique.

La laïcité est donc vraiment plurielle, ses aménagements évoluant dans le temps, dans l'espace et selon la nature du fait social que l'État se trouve à devoir réguler. Il existe donc plusieurs façons de penser une société laïque que M. Milot (2008) a présenté sous forme idéal-typique.

2.2.2.3. Des figures idéal-typiques des façons de penser une société laïque

M. Milot (2008) propose une classification idéal-typique permettant de rendre compte des différentes conceptions et des différentes réalités de la laïcité

⁶⁵ *Idem*, p. 2.

présentes dans les démocraties. Cet outil permet en effet de ne pas figer un moment de laïcité dans une conception qui n'en retracerait que partiellement les aménagements réels, cela parce que les diverses conceptions de la laïcité peuvent se croiser dans un même régime de laïcité selon la nature des politiques adoptées et des représentations présentes dans le débat social. Cinq figures émergent de ces aménagements.

Une première figure de « laïcité séparatiste », d'inspiration lockéenne, « consiste en une façon de concevoir l'aménagement des principes laïques en mettant l'accent sur une division presque "tangibile" entre l'espace de la vie privée et la sphère publique qui concerne l'État et les institutions relevant de sa gouvernance » (Milot, 2008, p. 46). La laïcité séparatiste pourrait notamment correspondre à la logique qui a présidé à l'adoption de la loi française de séparation des Églises et de l'État de 1905⁶⁶ (Baubérot, 2007a, p. 125 ; 2007c, p. 219). Elle sous-tend une forte prépondérance accordée au principe de séparation, souvent entendu dans une dimension purement formelle, et vise à démarquer clairement ce qui relève de la sphère publique de ce qui relève de la sphère privée. Cette figure renvoie ainsi à une logique assimilatrice où la liberté de conscience n'est possible qu'*a posteriori*, c'est-à-dire après l'émancipation.

Une deuxième figure de « laïcité anticléricale ou antireligieuse », que l'on pourrait qualifier de voltairienne, procède d'une critique des prétentions cléricales à influencer le pouvoir. Il s'agit d'un type de laïcité qui peut rester fortement présent dans les représentations d'acteurs politiques et où « le principe de séparation (...) est invoqué comme justificatif [et] se fait, en définitive,

⁶⁶ J. Baubérot (2007a, p. 125-126) justifie cette inspiration lockéenne de la loi « parce que Locke est le penseur du "gouvernement limité" et que la loi supprime les mesures de surveillances que l'État français exerçait sur les religions avant 1905, pour les remplacer par un contrôle *a posteriori*. Ensuite, parce que la *Lettre sur la tolérance* établit une séparation entre pouvoir civil et autorité religieuse beaucoup plus nette que Voltaire et la tradition anticléricale française subséquente qui se situe plutôt dans l'optique gallicane de la subordination de la religion à l'État. Enfin parce que Locke dissocie, contrairement à la "religion civile" de Rousseau, "intolérance théologique" et « intolérance civile » et que cette loi ne demande aux religions que la « tolérance civile ». Les Églises séparées de l'État gardent, chez Locke, la possibilité d'avoir des "opinions fausses ou absurdes" et d'excommunier celui qui nie les lois qu'elle a établies en son sein, à condition qu'il ne soit fait "à l'excommunié aucun tort civil" ».

assimilateur » (Milot, 2008, p. 50-53). Malgré l'invocation de justifications neutres, le but poursuivi dans un tel régime de laïcité vise néanmoins à délégitimer une conception du bien dont la prégnance serait encore forte dans la société.

Une figure de « laïcité autoritaire » correspond historiquement « à celle adoptée par un État qui s'affranchit soudainement et radicalement des pouvoirs religieux qu'il considère comme des forces sociales menaçantes pour la stabilité de la gouvernance politique » (Milot, 2008, p. 54). Cette forme de laïcité ne rencontre que très faiblement les principes fondamentaux dont elle devrait pourtant être la garante. L'État n'est pas neutre envers les confessions dont il présume la nocivité pour l'ordre social et politique. Ce faisant, il restreint considérablement leurs possibilités d'expression et se permet, malgré l'affirmation formelle de la séparation, des ingérences dans leur fonctionnement interne (Milot, 2008, p. 58).

La quatrième figure correspond à la « laïcité de foi civique ». Dans cette perspective qui s'inspire de la pensée rousseauiste, la laïcité peut « [prendre] forme dans un ensemble de valeurs sociales au fondement de la société politique » et s'apparenter ainsi à « une exigence de foi civique » (Milot, 2008, p. 59). On en retrouve des éléments dans ce que J. Baubérot qualifie de « religion civile républicaine » (2009a, p. 16), une forme de laïcité française où les valeurs de la République ne sont pas négociables et où leur adhésion est un préalable obligatoire à un plein exercice de la citoyenneté.

Enfin, on peut évoquer une figure de « laïcité de reconnaissance » qui se décline sous deux aspects.

Selon le premier aspect, elle repose sur « un postulat de l'autonomie morale de chaque individu dans la conduite de sa vie et dans le choix de ses conceptions du monde dans la mesure où elles ne portent pas une atteinte réelle à autrui ou à l'ordre public » (Milot, 2008, p. 63). Il s'agit ici d'une figure de laïcité plus directement inspirée du renouveau de la pensée libérale, qui repose sur la primauté du juste sur le bien et sur le principe de l'autonomie morale des

individus. Cette figure rencontre donc probablement l'ensemble des principes fondamentaux de la laïcité (Milot, 2008, p. 66) mais elle est aussi celle où la neutralité de l'État se trouve le plus en tension, celui-ci devant constamment rechercher l'équilibre en fonction des enjeux sociaux face auxquels il se trouve. Il y joue un « rôle d'arbitre des conflits ou des différends qui surgissent au sein de la société » (Baubérot et Milot, à paraître).

Selon le second aspect, la figure de laïcité de reconnaissance « concerne les diverses modalités par lesquelles un État laïque accepte d'octroyer certains rôles ou privilèges institutionnels aux confessions » (Baubérot et Milot, à paraître). Dans cette déclinaison, la laïcité de reconnaissance peut ainsi entraîner l'octroi de droits collectifs aux groupes concernés.

Ces cinq figures idéal-typiques de la façon de penser la régulation du religieux peuvent se croiser dans une même société et dans une même période, en fonction de l'articulation des principes fondamentaux de la laïcité et des représentations qui émergent des modalités de ces articulations. Elles sont particulièrement pertinentes pour notre recherche. Nous proposons en effet d'utiliser la neutralité, qui est l'un des principes fondamentaux de la laïcité, en tant qu'indicateur des modalités de régulation de la diversité religieuse. Au regard du type de neutralité qui ressortira de la gouvernance étatique et du poids qu'il aura sur l'articulation des autres principes fondamentaux, nous pourrions dégager la figure de laïcité émergeant dans le traitement de tel ou tel fait social. Ce niveau d'analyse concerne donc bien la forme de laïcité juridique, c'est-à-dire celle qui procède du droit. Les figures de laïcité qui en ressortiront pourront alors être mises en exergue avec celles décelées, au cours de cette même période, dans la laïcité narrative.

CONCLUSION DU CHAPITRE II

S'il est un point commun entre les diverses perspectives théoriques sur la laïcité que nous avons présentées dans ce chapitre, c'est que l'on peut toujours y retrouver les quatre principes fondamentaux de la laïcité, cela même s'ils ne sont pas toujours énoncés expressément et ne prennent pas corps de la même façon dans tout le champ intellectuel. De ce constat, découle donc une première raison justifiant le caractère opératoire de ces quatre principes pour le chercheur en sociologie de la laïcité.

L'analyse de leur articulation permet en effet de ne pas ancrer l'analyse dans une conception théorique qui figerait la laïcité, constituant par là-même une œillère à l'étude de la réalité sociale que recouvre la laïcité. Selon cette lecture, il est donc possible d'appréhender la laïcité comme une réalité sociale mouvante à analyser et non pas d'en invoquer le nom comme s'il était un déterminant théorique inaliénable et sacré. Si le modèle français d'aménagement de la laïcité a certainement influencé de nombreux chercheurs en sciences sociales, ce modèle certes original et singulier (Willaime, 2005a, p. 67) n'est pourtant ni une exception ni un déterminant théorique. À nouveau il faut donc plutôt extraire la laïcité de ce socle idéologique et historique particulier, l'envisager comme un idéal régulateur de la gouvernance politique (Milot, 2002, p. 33 ; 2005a, p. 14) pour en étudier les aménagements au regard de ses principes constitutifs.

Cela nous amène alors à la seconde raison qui justifie l'intérêt d'un tel type d'analyse. La laïcité étant mouvement, elle évolue constamment et nous avons d'ailleurs montré qu'elle était ainsi polymorphe dans le temps et dans l'espace, mais aussi selon la nature des faits sociaux happés par les pouvoirs publics. Sur ce dernier aspect, qui est celui sur lequel nous consacrerons les chapitres d'analyse de cette thèse, l'étude des articulations des principes fondamentaux de la laïcité est donc véritablement pertinente en ce qu'elle permet d'éclairer les types de laïcité qui semblent émerger du traitement d'un fait social particulier par l'État, que ce traitement découle du travail du législateur ou de celui des juridictions qui

interprètent la norme de droit. Comme nous l'avons indiqué dans notre introduction, nous ne procéderons pas à une analyse globale de l'articulation de ces principes mais en envisagerons plutôt les principaux traits à partir des modalités de mises en œuvre de l'un d'entre eux : le principe de neutralité de l'État. Nous proposons donc désormais d'y porter une attention plus soutenue, cela pour justifier la position que nous avons décidé de lui accorder dans cette recherche en tant qu'indicateur des aménagements de la laïcité.

CHAPITRE III

LA NEUTRALITÉ :

UN RÉVÉLATEUR DES AMÉNAGEMENTS DE LA LAÏCITÉ DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES

L'étude de la mise en œuvre de la neutralité de l'État permet d'appréhender les manières dont les différentes sociétés tentent de répondre au défi de la régulation de la diversité religieuse au regard d'une réflexion sur l'aménagement de la laïcité. La conceptualisation théorique de la laïcité a en effet permis d'en circonscrire des indicateurs, dont la neutralité de l'État. Cet indicateur permet, à partir d'une analyse des fondements philosophiques légitimant la prise de décision politique et de la régulation juridique de la diversité religieuse dans une société, d'en évaluer les effets sur l'articulation des principes fondamentaux de la laïcité que sont l'égalité et la liberté de conscience et de religion. Avant de justifier de l'intérêt pour notre étude de ce révélateur qu'est le principe de neutralité, il ne saurait être fait l'économie d'un aperçu des débats théoriques dont il a fait l'objet.

3.1. La neutralité : un principe inhérent à la laïcisation dans les démocraties libérales

La neutralité de l'État est une notion centrale et indissociable du libéralisme politique. Elle a d'ailleurs été essentiellement débattue et critiquée par les théoriciens libéraux eux-mêmes. Tout en étant formulée différemment, il s'agit d'une position que les libéraux continuent de défendre depuis la parution de la

Lettre sur la tolérance de J. Locke en 1667 (Merrill, 2007). La neutralité fait donc partie de l'univers référentiel anglo-saxon, le principe ayant d'ailleurs été débattu dans le cadre d'une reformulation des principes classiques du libéralisme politique à partir de la publication en 1971 de la *Théorie de la justice* de J. Rawls. Nous verrons cependant que la neutralité fait également partie de l'univers référentiel français, la pensée républicaine – mais néanmoins libérale – ayant fortement nourri les débats relatifs à cette notion.

3.1.1. Neutralité et tolérance : les philosophes des Lumières

C'est principalement à l'époque des Lumières que la question des rapports entre les Églises et l'État a fait l'objet des premiers débats théoriques majeurs. Bien que la tolérance ne corresponde pas à ce que recouvre le terme de « neutralité », la production théorique qui a entouré ce concept a certainement été porteuse des premiers linéaments de celui de neutralité. Ainsi, si le terme même de « neutralité de l'État » ne ressort pas des premiers travaux réalisés à l'époque des Lumières, il constitue la trame de fond de la production intellectuelle relative aux relations que devraient entretenir les Églises et l'État. Le concept de tolérance a d'ailleurs indéniablement influencé la production juridique dès la fin du XVIII^{ème} siècle, se concrétisant aussi bien dans l'affirmation du primat de l'égalité que dans la protection accordée à la liberté de conscience et de religion.

Dans la *Lettre sur la tolérance*, J. Locke distingue les modes d'organisation propres à l'État et à l'Église, la première correspondant à « une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs intérêts civils » (1667, p. 168), la seconde étant quant à elle « une société d'hommes qui se joignent volontairement ensemble pour servir Dieu en public, lui rendre le culte qu'ils jugent lui être agréable et propre à faire leur salut » (1667, p. 171). Pour J. Locke, si les affaires publiques et les intérêts civils des citoyens ressortent du domaine de l'État, la religion est, à l'inverse, une « affaire individuelle ». Dans cette optique où la tolérance est essentiellement liée

à l'idée de séparation des Églises et de l'État, il est donc « d'une nécessité absolue de distinguer (...) ce qui regarde le gouvernement civil, de ce qui appartient à la religion, et de marquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un et ceux de l'autre » (1667, p. 167-168). Optant ainsi pour un gouvernement limité par la séparation, J. Locke affirmait que :

la juridiction du magistrat se termine à ces biens temporels [les intérêts civils], et que tout pouvoir civil est borné à l'unique soin de les maintenir et de travailler à leur augmentation, sans qu'il puisse ni qu'il doive en aucune manière s'étendre jusqu'au salut des âmes (1667, p. 68).

Ce faisant, J. Locke procède à une vraie distinction entre les appartenances, qu'elles soient civiles et citoyennes ou religieuses (Baubérot, 2007b, p. 23-24) et il prône alors une nette séparation entre les Églises et l'État (Agier-Cabanes, 2007, p. 137).

J. Locke n'appréhende donc plus la société comme « organique chrétienne ». De même, sa position rejoint un idéal de neutralité dans la mesure où il n'adhère pas davantage à la perspective de l'« utilité sociale de la religion », très présente dans l'esprit des Lumières françaises (Baubérot, 2007b, p. 23). Pour autant, I. Agier-Cabannes (2007, p. 137) souligne que pour le philosophe, « la diversité des religions ou des "sectes" peut concourir à la paix sociale pourvu que le cadre institutionnel soit correctement agencé » et que cet agencement prenne corps dans la séparation. Avec J. Locke, l'État doit dès lors faire preuve de tolérance à l'endroit des religions, une tolérance qui n'est certes pas illimitée (Baubérot, 2007b, p. 24), mais a pour premier objectif de permettre la libre expression des convictions religieuses et le libre exercice des cultes. Dans une perspective lockéenne, l'État se doit donc d'être neutre à l'égard des différentes confessions religieuses. Cette neutralité s'inscrit dans le principe de séparation des Églises et de l'État, les premières étant libres d'organiser le culte envers leur dieu dans le respect des règles de l'ordre public, le second œuvrant pour la protection des intérêts civils des citoyens sans pour autant faire sienne l'une des idéologies religieuses prônées par les Églises.

La philosophie de Voltaire n'est pas sans s'inspirer de la position défendue par J. Locke. Toutefois, fortement teintée d'anticléricalisme, elle s'en dissocie sur la question de la tolérance de l'État à l'endroit des confessions religieuses. Voltaire argumente afin de justifier l'intolérance politique à l'endroit de dogmes, et notamment le catholicisme, qu'il considère comme fanatiques. Si la pensée voltairienne soutient elle aussi une position de neutralité de l'État à l'égard des diverses confessions religieuses, elle ne le fait pourtant que dans une moindre mesure. En effet, selon une lecture voltairienne, l'accent est davantage mis sur la séparation. Il s'agit donc d'une neutralité limitée et dans cette perspective certains cultes peuvent être interdits par l'État. La position de Voltaire ne peut en effet être dissociée d'une critique virulente du catholicisme tel qu'il se déployait alors en France. L'absence de neutralité de l'État à l'égard des confessions s'appuie donc sur un référent idéologique qui lui-même n'est pas neutre : l'anticléricalisme.

La tolérance dont il convient pour l'État de faire preuve envers les religions est également l'objet de distinction entre la pensée de J. Locke et celle de J-J. Rousseau. Pour ce dernier, le lien social est fondé sur le contrat social. Fondé sur l'autonomie de consentements libres et éclairés, ce contrat social a pour objet l'établissement d'une religion civile. J-J Rousseau considère ainsi qu'

il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir (Rousseau, 1762, p. 334-335).

Avec J-J Rousseau, si les religions traditionnelles sont facultatives, la profession de foi civile est obligatoire et chaque citoyen doit s'acquitter de cette obligation sous peine d'être rejeté comme « impie » (1762, p. 335). Dans cette approche rousseauiste, les religions « ne sont pas devenues facultatives dans une perspective de séparation, mais au contraire d'intégration à une nouvelle religion étatique et civile » (Baubérot, 2007b, p. 29). En paraphrasant Saint-Just, on

pourrait alors dire qu'avec Rousseau il n'y a pas de tolérance pour les ennemis de la tolérance. Il faut donc « tolérer toutes [les religions] qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen » (Rousseau, 1762, p. 336). À l'inverse, un dogme qui serait intolérant théologiquement ne peut appeler qu'à l'intolérance civile et, parce qu'il serait pernicieux, doit dès lors être chassé de l'État (1762, p. 336).

Comme cela était le cas pour Voltaire, c'est à partir d'un référent idéologique qui lui non plus n'est pas neutre que J-J Rousseau élabore sa position. La séparation des Églises et de l'État implique peut-être une séparation des champs de compétences relevant des deux ordres, mais elle n'autorise aucun questionnement ou remise en question de la légitimité de l'État. Si à l'instar de J. Locke, J-J Rousseau distinguait appartenance citoyenne et appartenance religieuse, il insiste néanmoins sur la priorité absolue de la première, laquelle n'est pas négociable. L'État n'est donc pas neutre dans le champ des valeurs citoyennes qu'il véhicule, ce que Rousseau qualifie de « dogmes positifs » et qui impliquent « le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois » (1762, p. 335). Tous les citoyens doivent donc y adhérer, c'est-à-dire faire preuve de tolérance à l'endroit de ces dogmes positifs, sous peine d'être exclus de la communauté citoyenne. Dans la pensée rousseauiste, l'État doit donc être neutre à l'égard des confessions religieuses « tolérantes », mais il ne doit pas l'être à l'égard des dogmes intolérants qui entrent en contradiction avec les préceptes de la religion civile qu'il tend à établir.

Les logiques séparatiste lockéenne, anticléricale voltairienne et de religion civile rousseauiste ont influencé à des degrés divers les différentes façons de penser la régulation étatique de la diversité religieuse. On en retrouve d'ailleurs une traduction dans les figures idéal-typiques des façons de penser une société laïque que nous avons exposées dans le précédent chapitre. L'univers référentiel français n'y est pas resté insensible et il est notamment possible de retracer l'influence de ces apports théorique dans le champ intellectuel que nous avons précédemment qualifié de « néo-républicain ».

3.1.2. Neutralité et égalité des confessions : les « néo-républicains » français

Pour plusieurs penseurs français qui affirment se rattacher à un idéal républicain, la neutralité de l'État a souvent pu n'être envisagée que procédant d'un strict traitement égalitaire des différentes confessions religieuses présentes sur le territoire. Si cette conception est donc marquée par le souci d'une égalité concrète entre les groupes religieux, elle se caractérise également par une méfiance à l'égard de toute transcendance qui pourrait engendrer des déviances ou des dissonances à l'égard des principes républicains (Pena-Ruiz, 1998). Dans cette perspective, l'État laïque ne s'oppose pas aux religions en tant que telles. Il veille d'ailleurs à ce qu'elles bénéficient d'un traitement égalitaire de la part de l'État. Mais l'idéal laïque s'oppose néanmoins à la volonté d'emprise sur les citoyens que ces religions pourraient manifester (Pena-Ruiz, 1998, p. 24). Pour cette raison, l'État est peut-être neutre à l'égard des diverses confessions religieuses présentes dans l'espace public, mais il ne peut être neutre dans la promotion des certaines valeurs – les valeurs républicaines – auxquelles tous les citoyens doivent adhérer pour une participation effective au corps social (Pena-Ruiz, 1998 ; Debray, 2004). Selon cette perspective, l'idéal laïque est libérateur et, pourvu d'une mission d'émancipation, « l'État laïque joint à la neutralité confessionnelle le souci de promouvoir effectivement l'autonomie de jugement de chaque citoyen » (Pena-Ruiz, 1998, p. 31).

Le mode de neutralité qui est ici promu n'implique donc « aucun relativisme en ce qui concerne les principes philosophiques qui fondent la République » parce qu'il s'agit précisément « des valeurs propres à la laïcité » (Pena-Ruiz, 1998, p. 93). La neutralité de l'État n'est donc bien qu'une neutralité confessionnelle en ce sens que l'État laïque a l'obligation de rappeler aux hommes ce qui leur est commun et de les éduquer en assurant la promotion des valeurs libératrices de la République (Pena-Ruiz, 2006, p. 15). Dans cette argumentation, la laïcité doit être porteuse de « valeurs républicaines » (Coq, 2005b, p. 6), et un État qui ne soutiendrait aucune idéologie ne serait finalement qu'« un lieu vide, porteur

d'aucune finalité ni credo : une forme *a priori*, un neutre réceptacle » (Debray, 2004, p. 72).

Selon cette lecture où la laïcité peut donc véhiculer, en elle-même, certaines conceptions du bien, R. Debray affirme qu'

une laïcité passive pèserait peu à côté des religions positives. Une laïcité d'opinion et non de conviction, d'absence et de silence, se réduirait à un morceau de cire sur quoi chaque groupe de conviction viendrait se tailler un fief à part, pour faire pièce au voisin (2004, p. 66-67).

Sans aller aussi loin que H. Pena-Ruiz et R. Debray, G. Coq les rejoint néanmoins en estimant qu'

il est pratiquement impossible de penser la laïcité sans y voir au minimum la présence de valeurs communes indispensables : respect de l'autre, liberté de conscience, reconnaissance de l'humanité de l'autre par delà les barrières culturelles (Coq, 2005b, p. 6).

Il refuse toutefois de résumer la laïcité à un simple statut de valeur sociétale, un tel procédé risquant de la vider d'une partie de sa substance en méconnaissant sa « fonction de principe fondateur de la démocratie » (*Idem*). M. Barbier s'éloigne pour sa part de cette position qu'il critique en regrettant que parce que la laïcité est « une notion négative et peu mobilisatrice » et que la figure de l'adversaire religieux à combattre tendrait à disparaître, « on [l'] identifie parfois (...) à des valeurs qui lui sont voisines, mais différentes d'elle » afin de lui « donner un contenu positif et valorisant » (1995, p. 74).

Résumant la position néo-républicaine, la philosophe C. Kintzler indique que la laïcité n'est pas une doctrine⁶⁷ mais reste néanmoins « une théorie dont les conséquences politiques et morales sont loin d'être neutres » (2007, p. 35). En lien étroit avec le champ de l'éducation, la laïcité n'est d'ailleurs « pas étrangère au champ de la moralité » (2007, p. 35-36). À l'inverse des autres auteurs néo-

⁶⁷ L'auteure (2007, p. 33) indique ainsi que la laïcité « professe que la puissance publique n'a rien à professer qui soit de l'ordre d'une option religieuse ou philosophique déterminée pour penser ou pour construire la cité libre. [Elle est] une condition de possibilité, un espace vide où vont pouvoir s'inscrire les différentes options possibles (...) ».

républicains dont elle rejoint la pensée, C. Kintzler est cependant la seule à souligner le paradoxe inhérent à la conception de la laïcité qu'elle défend :

si on peut comprendre aisément qu'une théorie de la limitation de l'autorité politique engage une conception de l'objet politique lui-même, il paraît paradoxal de fonder l'association politique sur la suspension de tout lien préalable, et encore plus étrange de confier à la puissance publique le soin des établissements scolaires alors qu'on prétend en limiter les pouvoirs en matière d'exercice du jugement (2007, p. 36).

L'école se trouve donc au cœur même de cette rhétorique républicaine et R. Debray l'indiquait d'ailleurs clairement dans le rapport public *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque* qu'il remettait au ministre de l'Éducation nationale Jack Lang en 2002. Il y indiquait en effet que l'esprit de la laïcité devait « poursuivre le " combat pour la science ", qui affranchit des peurs et des préjugés [en étendant] les discours de la raison au domaine de l'imaginaire et du symbolique, sans fuir devant la difficulté » (Debray, 2002, p. 41). Le rôle symbolique de l'école publique comme « figure de la mythologie laïque » (Ozouf, 1982, p. 104) imprègne donc largement la pensée néo-républicaine. Institution qui éclaire les jeunes citoyens, seule l'école leur permet de s'émanciper de toute contingence particulière pour devenir membre à part entière, et égal aux autres, de la communauté citoyenne (Debray, 2004 ; Pique, 2007, p. 63). On relèvera que la place accordée à l'école dans cette rhétorique n'est pas sans influence dans le champ politique français et son rôle est d'ailleurs régulièrement invoqué aussi bien par les acteurs politiques que par les fonctionnaires de l'État (Dussau, 2006, p. 13 ; Paris, 2006, p. 60 ; Ragache, 2005, p. 204). Comme le retrace alors F. Lorcerie (2007, p. 109), ce discours tend alors toujours plus à conforter la laïcité comme une « archi-valeur républicaine ».

Appréhender ainsi la laïcité comme une valeur républicaine, ce qu'A. Renaut (2005, p. 12) qualifie de « dérive de la référence républicaine à la laïcité », revient à en proposer une conception substantiviste qui ne peut qu'affecter les modalités de sa mise en œuvre. Elle affecte en effet le type de neutralité de l'État dans la mesure où ce dernier est clairement guidé dans sa gouvernance politique

par la poursuite de valeurs qui peuvent ne pas être favorables à la reconnaissance de l'une des finalités de la laïcité : la liberté de conscience et de religion. Il est donc difficile d'appréhender la laïcité comme une valeur de civilisation puisqu'un tel procédé n'a pour autre effet que de la condamner à la perte de son universalité (Kahn, 2007, p. 33). Si la neutralité est l'un des principes fondamentaux devant guider la laïcité, c'est justement parce que la gouvernance politique ne peut être légitime – et acceptée comme légitime – qu'en garantissant une justice égale pour tous sans faire sienne, favoriser ou rejeter l'une des conceptions de la vie bonne présentes dans la société.

3.1.3. Neutralité et pluralisme des valeurs : quelques auteurs libéraux anglo-saxons

La neutralité est une exigence normative qui s'impose à la gouvernance politique. Elle est, comme nous venons de l'indiquer, l'un des gages de la légitimité de cette gouvernance. Elle garantit aux citoyens que les principes de justice ne sont pas fondés sur des valeurs véhiculées dans la société, assurant par là même le respect de leurs libertés par la loi.

Cette position, dont les fondements peuvent être retracés dans la pensée de J. Locke, est désormais essentiellement défendue par les auteurs libéraux. La neutralité est d'ailleurs probablement la notion centrale dans la pensée du libéralisme politique (Larmore, 1987, p. 42) et si la pensée communautarienne a pu nourrir la réflexion entourant le principe de neutralité, c'est essentiellement au sein de la pensée libérale que le principe est apparu et a été reformulé à partir de la publication en 1971 de la *Théorie de la justice* de J. Rawls. C'est également dans le cadre d'un renouveau de la pensée libérale que le principe de neutralité a été le plus critiqué et débattu.

Procédant d'une reformulation des principes classiques du libéralisme politique (Doytcheva, 2005, p. 33), les piliers de la *Théorie de la justice* évoqués par J. Rawls sont l'autonomie individuelle et la neutralité de l'État, laquelle découle du principe d'égale distribution de la liberté (Lazerri, 2004, p. 174). Dans

un premier temps, J. Rawls assigne à l'État la mission de fournir à chacun les conditions de mener à bien une vie digne d'être vécue, qu'il aura librement choisie selon ses convictions; et sans qu'il ne puisse en imposer aucune. Le régime politique idéal doit donc « garantir la liberté morale, la liberté de pensée et de croyance, la liberté de pratique religieuse, bien que celles-ci puissent être réglementées par l'État au nom de l'ordre public et de la sécurité » (Rawls, 1971, p. 248).

Dans un second temps, J. Rawls confère à l'État l'obligation de s'abstenir de tout soutien à une revendication collective, laquelle marquerait sa partialité et limiterait les droits individuels. Avec J. Rawls, la conception même d'une politique de la justice se doit d'être distinguée des conceptions morales présentes dans la société (1971 ; 1988, p. 39 : 1993, p. 215). Les fondements normatifs guidant la gouvernance politique doivent donc relever d'une conception *générale* de la justice, c'est-à-dire une conception ayant une portée de politique générale sur les sujets auxquels elle s'applique, et non pas traduire la prégnance d'une conception morale *exhaustive* dans la mesure où ils véhiculent des valeurs et vertus non politiques qui ont trait à la conduite non politique des individus (Rawls, 1988).

Dans une conception rawlsienne de la justice, le *juste* prévaut peut-être sur le *bien* (1971), mais la gouvernance politique doit aussi s'appuyer sur des conceptions du bien, entendues comme des idées politiques, c'est-à-dire appartenant à une conception politique raisonnable de la justice. Selon cette dialectique de complémentarité entre le juste et le bien (Rawls, 1988, p. 39-59), la neutralité de l'État n'implique donc pas que celui-ci soit sans valeur. Toutefois, si la gouvernance politique peut effectivement véhiculer certaines valeurs, celles-ci sont intrinsèquement liées au respect des droits fondamentaux lesquels peuvent être appréhendés en tant que biens premiers dont les citoyens ont besoin et peuvent légitimement revendiquer la reconnaissance (Rawls, 1988). Pour J. Rawls (1971, p. 249), la limitation de la liberté de conscience ne devrait donc se baser que sur « des données et des raisonnements acceptables par tous », c'est-à-dire

dans lesquels chacun a confiance en leurs fondements sur les principes de justice. Une telle limitation « n'implique [donc] aucune doctrine métaphysique particulière ni aucune théorie de la connaissance [car cela impliquerait] qu'on accorde une place privilégiée aux conceptions de certains par rapport à celle des autres » (Rawls, 1971, p. 249).

Cette dialectique de priorité/complémentarité du juste sur le bien peut néanmoins susciter la critique, et l'a notamment suscitée parce qu'elle « n'échapperait pas elle-même à une conception du bien, en ce qu'elle repose sur certaines intuitions morales minimales partagées » (Kahn, 2007, p. 34). Toutefois, ces intuitions morales minimales ont justement pour objectif de garantir la pluralité des « conceptions substantielles » du bien et, quand la laïcité est porteuse d'une valeur de tolérance, Rawls rappelle que cette tolérance n'est pas

dérivée de nécessités pratiques ou de raisons d'État. La liberté morale et religieuse est la conséquence du principe de la liberté égale pour tous ; et, en admettant la priorité de ce principe, la seule raison pour refuser les libertés égales pour tous est qu'on évite ainsi une injustice encore plus grande (Rawls, 1971, p. 250).

Selon cette approche, qui a donc été critiquée par les libéraux eux-mêmes quant aux modalités de détermination du caractère raisonnable ou déraisonnable d'une conception du bien controversée (Weinstock, 2001 ; 2006b), il reste que les conceptions de la vie bonne qui ne seraient pas raisonnables pourraient être jugées incompatibles avec les institutions politiques libérales et être, dès lors, exclues de la table de discussion des principes d'organisation politique. C'est d'ailleurs pour cette même raison que si dans le domaine de l'éducation,

le libéralisme politique de J. Rawls prétend ne pas demander que l'enseignement impose des exigences conçues en vue d'encourager les valeurs de l'autonomie et de l'individualité comprises comme des idéaux compréhensifs, il n'en demeure pas moins que cet enseignement doit préparer les jeunes pour qu'ils acquièrent la faculté de comprendre la culture publique libérale, où la liberté de conscience existe (Lefrançois, 2006, p. 213).

L'objectif est alors essentiellement pour J. Rawls (1993, p. 243-244) de « garantir que lorsque [ces jeunes] deviendront adultes, leur adhésion [à un

groupe religieux] ne sera pas basée sur l'ignorance de leurs droits fondamentaux ou sur la peur de châtiments pour des crimes qui n'existent pas ».

Si cette lecture libérale de la neutralité a suscité la critique chez les libéraux, cela a également été le cas chez les communautariens qui la réfutent en considérant qu'un sens de la communauté, un sentiment d'appartenance est nécessaire pour garantir la légitimité des institutions de l'État. Ils demandent alors de tempérer le principe de neutralité de l'État afin de prendre plus en compte l'appartenance communautaire et revaloriser le bien sur le juste. Dans cette critique, on retrouve « une valorisation à la fois des communautés substantielles de la tradition et des vertus républicaines classiques⁶⁸ » (Doytcheva, 2005, p. 35) et pour quelques communautariens, et notamment C. Taylor, la « politique des droits » devrait donc laisser la place à une « politique du bien commun ».

W. Kymlicka fait également sienne la priorité du juste sur le bien même si, tout comme J. Rawls, il rappelle que

la société libérale n'ignore pas la valeur d'une culture commune pour nourrir l'offre d'options individuelles dotées de sens, ou celle du partage d'expériences communes pour permettre une évaluation individuelle sensée de ces options. [La société libérale] ne néglige pas l'importance de ces conditions sociales de l'autonomie individuelle, mais elle en fournit une interprétation qui repose sur des processus sociaux plutôt que politiques (Kymlicka, 1990, p. 243).

Parce que « l'idée d'une faillibilité et d'une révisibilité de nos croyances concernant la vie bonne est au cœur de la tradition libérale » (1995, p. 121), W. Kymlicka reprend alors les conditions, énoncées par J. Rawls, permettant aux individus de mener une vie bonne et qui doivent s'imposer à l'État. La première condition est que

⁶⁸ Ce dernier thème est essentiellement développé par les républicanistes. Ceux-ci, à l'instar des communautariens, considèrent que « la coopération entre individus "mutuellement indifférents" imaginée par J. Rawls ne suffit pas au fonctionnement et à la cohésion de la société ; ils affirment la nécessité pour les démocraties modernes d'appeler leurs citoyens au service d'un bien collectif, en cultivant les "vertus civiques" et une participation active dans les affaires publiques » (Doytcheva 2005, p. 35).

les individus doivent (...) disposer des libertés et des moyens requis pour mener leur vie, conformément à leurs croyances sur le plan des valeurs, sans craindre de discrimination ni de sanction [et l'État se voit ici astreint à une obligation d'abstention]. La seconde condition réside dans la possibilité qui nous est laissée de remettre en question ces croyances (...) Les individus doivent donc disposer des moyens leur permettant de prendre conscience des différentes conceptions de la vie bonne, ainsi que de l'aptitude à évaluer intelligemment ces conceptions (1995, p. 121-122).

L'obligation d'abstention de l'État est assortie d'une obligation d'intervention. En effet, disposer de tels moyens correspond notamment à la possibilité laissée à chaque individu, quelle que soit la conception de la vie bonne pour laquelle il a opté, d'entrer dans l'espace public, de participer aux institutions sociales et, de ce fait, d'accéder à la culture de société qui lui permettra peut-être de revisiter sa croyance (1995, p. 125). En ce sens, « favoriser l'intégration à la culture de société fait partie [selon W. Kymlicka,] de l'entreprise d'édification de la nation dans laquelle toutes les démocraties libérales se trouvent engagées» (2003, p. 47).

Le principe de neutralité est donc un idéal qui peut être justifié par des raisons épistémologiques et notamment l'impossibilité de connaître le bien, ainsi que par des raisons morales car l'absence de neutralité viole le principe d'autonomie individuelle. Il peut également être justifié par des raisons pragmatiques, par exemple dans un souci de paix civile (Merrill, 2007). Il trouve enfin ses raisons d'être dans des considérations d'ordre éthique, en utilisant une « argumentation éthique » ou *ad individuum* à destination de minorités dont les traditions de référence ne permettent pas la compréhension d'une justification politique – les valeurs de la majorité - de la neutralité (Da Silveira, 1993, p. 103).

La mise en œuvre de cet idéal n'est pour autant pas consensuelle dans la pensée libérale et quand les philosophes libéraux appréhendent la neutralité de l'État en tant que refus de favoriser une conception du bien sur une autre, ils déclinent ce concept de neutralité sous trois aspects (Merrill, 2007).

La première conception, qui est d'ailleurs remise en question de façon quasiment consensuelle par les auteurs libéraux, est celle de la « neutralité des

effets » selon laquelle « l'État ne doit rien faire qui ait pour effet – que cet effet soit intentionnel ou pas – de favoriser ou de défavoriser une conception du bien controversée » (Merrill, 2007). Une telle déclinaison de la neutralité serait en effet impraticable dans la mesure où, d'une part, elle exigerait une totale abstention de l'État dans tous les domaines car une quelconque intervention ne pourrait qu'avoir des effets même indirects sur une des conceptions du bien en présence, d'autre part, elle impliquerait à l'inverse une profusion d'interventions affectant également ces diverses conceptions (Montefiore, 1975, p. 5) et engendrant ainsi un interventionnisme d'État difficilement compatible avec la pensée libérale.

La deuxième conception est celle de la « neutralité des buts », que P. de Marneffe (1990, p. 253) qualifie d'ailleurs de « neutralité législative », et selon laquelle « l'État ne doit rien faire dans le but de favoriser une conception du bien controversée au détriment des autres » (Merrill, 2007). Le critère principal n'est plus ici celui des effets d'une intervention de l'État mais celui de son intention, de son but qui doit être neutre dans la mise en œuvre d'une politique particulière. Plusieurs auteurs critiquent alors cette neutralité des buts comme conception plausible de la neutralité (Appiah, 2005, p. 91) en ce qu'elle ne serait alors qu'une neutralité des raisons officielles invoquées par l'État dans l'adoption d'une politique, indépendamment de ses intentions cachées (Waldron, 1993, p. 150).

Dans un troisième sens, de nombreux libéraux estiment plutôt que la neutralité doit être entendue comme une « neutralité des justifications », ce qui implique que « les justifications des politiques de l'État ne doivent pas faire appel à des raisons reposant sur la supériorité d'une conception du bien controversée » (Merrill, 2007). La neutralité de justification peut s'apparenter à la neutralité des buts pour deux raisons : d'une part, elles reposent toutes les deux sur les raisons des politiques mises en œuvre par l'État, d'autre part, une justification neutre peut signifier une neutralité des buts. Cependant, ces deux déclinaisons de la neutralité divergent car l'État peut adopter une politique qu'il justifiera de manière neutre alors que son but ne l'est pas.

Selon cette lecture :

la neutralité des buts (...) doit donc être vue comme un principe substantiel concernant les actions gouvernementales permises, alors que la neutralité des justifications est un principe abstrait concernant la manière de justifier les principes substantiels des actions gouvernementales permises (Merrill, 2007).

Comme le souligne R. Merrill (2007), l'idéal de neutralité de l'État est une exigence normative qui limite les raisons que l'État peut invoquer pour justifier ou définir les buts des politiques qu'il adopte. L'analyse des modalités de sa mise en œuvre permet alors de retracer de manière significative les diverses modalités d'aménagement de la laïcité.

3.2. La neutralité : un indicateur pertinent de la réalité politique et juridique de la laïcité

En France, le rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (commission Stasi) du 11 décembre 2003, affirmait que « la neutralité de l'État est la première condition de la laïcité » (Commission Stasi, 2003, p. 22). Au regard de cet énoncé, la neutralité de l'État est donc indissociable de la laïcité car elle en est la garante, « l'assise fondamentale (...) en tant que condition préalable de l'exercice de la liberté de religion et de conscience » (Milot, 2002, p. 34-35).

Au Québec, le rapport de la commission Bouchard-Taylor rendu public en 2008, précisait quant à lui que « la laïcité doit (...) être comprise dans le contexte de l'idéal plus général de la neutralité auquel l'État doit aspirer, s'il veut traiter les citoyens de façon juste » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 135). La neutralité est donc, comme le rapport Stasi l'indiquait, une condition de la laïcité, mais elle est aussi plus que cela. Si la neutralité est en effet indispensable à la réalisation des finalités que doit poursuivre tout État laïque, les modalités par lesquelles cet État laïque va tenter de parvenir à la neutralité sont, quant à elles, révélatrices du type de laïcité qui peut être décelable dans la gouvernance politique. Il nous paraît effectivement que la neutralité est celui des principes fondamentaux de la laïcité

dont les modalités de mises en œuvre ont le plus d'impact sur la réalisation des autres principes de la laïcité.

3.2.1. La neutralité comme indicateur

Les quatre principes constitutifs de la laïcité ne sont pas toujours forcément parfaitement harmonisés. Si le compromis peut être souvent difficile à trouver pour aboutir à un agencement parfait entre ces idéaux, c'est justement parce que ces quatre principes sont aussi des idéaux : chacun d'entre eux est repérable dans l'histoire des démocraties libérales, mais les interprétations qui en sont faites divergent car ils sont « charg[és] d'un contenu sémantique inévitablement teinté par la hiérarchie des valeurs qui prévaut ici ou là » (Milot, 2009a, p. 62).

Parce que chacun de ces principes fondamentaux peut être appréhendé en tant que valeur, l'État laïque va constamment devoir procéder à des arbitrages dans la détermination du poids qu'il importe de leur accorder dans le traitement d'un fait social. Comme nous l'avons indiqué dans le précédent chapitre, le terme « laïcité » est polysémique, cela notamment en raison de l'absence de définition formelle de la laïcité. L'absence de norme formelle affirmant la laïcité de l'État n'impliquant pas pour autant sa partialité (Bosset et Eid, 2006, p. 64 ; Larouche, 2007, p. 137 ; Milot, 2005a, p. 13), d'autres modalités d'exercice de la neutralité peuvent donc être retracées. Il reste toutefois que ces modalités jouent un rôle sur les représentations des laïcités au Québec et en France. Chaque acteur du champ social et du champ politique peut donc avoir sa propre conception de ce que recouvrent les notions de liberté – et particulièrement de liberté de conscience et de religion – ainsi que d'égalité.

Pour cette raison, la neutralité est un bon indicateur des aménagements de la laïcité dans une société. En effet, ses déploiements permettent de déceler les fondements philosophiques qui ont légitimé la prise de décision politique, puis les modalités juridiques de l'exécution de cette décision politique. La façon dont

l'État exerce son obligation de neutralité est ainsi révélatrice des fondements normatifs desquels vont découler les aménagements de la laïcité dans une société.

Si la mise en œuvre de la neutralité emporte certaines conséquences sur la réalité politique et juridique des finalités de la laïcité, elle révèle en outre la réalité politique de la séparation des Églises et l'État, une réalité politique qui peut diverger de sa réalité juridique (notamment quand cette séparation est expressément énoncée par le politique). La neutralité est en effet indissociablement liée à cette autre « structure institutionnelle » essentielle à la laïcité qu'est la séparation des Églises et de l'État. Le principe de séparation signifie que « l'État ne peut plus être le bras séculier d'une institution religieuse. La liberté étatique, à l'égard de toute religion a aussi son pendant inverse, plus rarement évoqué : les religions sont libres par rapport à l'État. La souveraineté temporelle de l'ordre politique va de pair avec la pleine liberté religieuse » (Milot, 2002, p. 35). Cette neutralité-séparation peut s'articuler différemment selon les États⁶⁹ et peut se déployer selon deux modalités (Milot, 2008, p. 18).

D'une part, « la séparation des pouvoirs demeure un principe important, en tant que "condition" de mise en œuvre de la neutralité ». Il s'agit de la situation où la séparation est inscrite dans la norme juridique, souvent la norme constitutionnelle, et « fournit [ainsi] un principe "interprétatif" dans la régulation de la diversité sociale » (Milot, 2005b, p. 275). Ce type de séparation, que l'on peut notamment observer dans le cas français, procède du contexte historique dans lequel l'État s'est affranchi des Églises. Elle « résulte généralement d'une "demande sociale" [et la formalisation de la séparation dans la constitution] apparaît comme la seule véritable garantie d'exercice de la neutralité politique » (*Idem*). D'autre part, « la séparation s'insère dans l'action politique comme une composante *effective* de la mise en œuvre de la neutralité par l'État » (Milot,

⁶⁹ M. Milot (2002, p. 35) précise que « même lorsque la séparation n'est pas formalisée juridiquement, diverses doctrines de tolérance ou de liberté de conscience peuvent guider l'État (...) Par ailleurs, un État, tout en adoptant une attitude politique de neutralité, peut être plus ou moins interventionniste afin d'assurer aux minorités les moyens d'exercer leur liberté de religion et de conscience face aux décisions d'une majorité ».

2005b, p. 275-276) et cette « séparation de fait » (Milot, 2008, p. 19) pourra alors être évaluée au regard des effets empiriques des mesures étatiques adoptées. C'est donc plus précisément sur cette dimension de la séparation que la neutralité est un indicateur pertinent. Elle devient en effet le révélateur de la réalité politique de la séparation, cela indépendamment de sa réalité juridique.

La nature des aménagements de la laïcité dans une société découle donc des choix, explicites ou implicites, conscients ou non, que font les gouvernants politiques dans la régulation de la diversité religieuse. Ces choix sont inévitablement dictés par des référents culturels, politiques, philosophiques, éthiques... Ils ne peuvent être pleinement neutres. C'est pour cette raison qu'il est difficile d'aboutir à une harmonisation parfaite entre les différents principes constitutifs de la laïcité, lesquels ne sont donc pas des principes absolus.

On pourrait ainsi dire qu'un État, pourtant laïque, n'est donc jamais parfaitement neutre. Sans l'être, il peut néanmoins, dans la mise en œuvre de sa gouvernance politique, tendre à s'approcher de cet objectif de neutralité. À nouveau, la neutralité est donc un indicateur pertinent pour l'analyse des aménagements de la laïcité pour deux raisons. La première est qu'en cas d'absence évidente de neutralité d'une décision politique relative à la régulation de la diversité religieuse, cette circonstance aura un impact, positif ou négatif, sur la liberté de conscience et de religion ainsi que sur le droit à l'égalité du groupe religieux ou de l'individu religieux concerné. La seconde raison est que même en l'absence d'une neutralité absolue de l'État, les conditions dans lesquelles celui-ci va tenter de rejoindre cet idéal de parfaite, mais néanmoins improbable neutralité, ont également une influence sur l'articulation des autres principes de la laïcité.

À ce stade, la méthode de l'idéal-type devient désormais pertinente. Il s'agit ici de disposer d'un outil de mesure permettant d'évaluer les types de neutralité qui s'exercent dans la gouvernance politique et leurs conséquences sur la réalité politique et juridique de la laïcité.

3.2.2. Des idéaux-types de la neutralité

Justifiant de l'intérêt de la méthode idéal-typique comme outil d'analyse de des phénomènes sociaux, M. Weber expliquait que l'

on obtient un idéal-type, en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchainant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en petit nombre et par endroit pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement pour former un tableau de pensée homogène (1904, p. 196).

Ce tableau, qui procède donc de la sélection de certains traits d'un phénomène social dont on accentue les caractéristiques, ne peut trouver de correspondance parfaite dans la réalité sociale. Il est, pour M. Weber, une utopie (*Idem*).

Pour mieux comprendre les actions par lesquelles l'État va donner un sens aux politiques publiques, c'est-à-dire dans une optique weberienne, pour déceler les déterminants de l'action de l'État, l'idéal-type est un outil approprié. Il s'agit de procéder à une modélisation abstraite de types de neutralité, qui certes n'existent pas dans la réalité, mais dont on peut néanmoins retrouver des éléments dans les diverses politiques de régulation de la diversité religieuse. Précisons ici que les déclinaisons de mises en œuvre de la neutralité préalablement exposées ne renvoient pas directement aux deux idéaux-types de la neutralité que nous présentons maintenant, mais en constituent plutôt des indicateurs. En effet, cette modélisation s'articule autour d'une prise en compte des buts ou finalités de l'action de la gouvernance politique au regard d'un système de valeurs particulier, d'une analyse des justifications qui sous-tendent la décision politique ainsi que des effets de cette décision dans la réalité empirique.

Il s'agit donc bien d'une production idéalisée qui n'a pour objectif que de rendre intelligible les évolutions de la neutralité. Les deux idéaux-types de la neutralité qui nous servons d'outils d'analyse ont donc été obtenus à partir de l'état de la littérature et d'une première observation de diverses attitudes de l'État dans sa régulation politique et juridique de la diversité religieuse. Il s'agit donc de

figures qui, tout en permettant d'expliquer des positions de l'État, ne sont pas des descriptions historiques ni des positions réellement observables dans la réalité empirique.

Nous définissons donc deux figures typiques de la neutralité afin d'analyser les postures adoptées par l'État dans la régulation de la diversité religieuse.

L'idéal-type neutralité confessionnelle

Le type neutralité confessionnelle correspond à une position de l'État qui se traduit par un strict traitement égalitaire des diverses confessions religieuses présentes dans la sphère publique, quitte à ce que certains de ces traitements égalitaires ne soient pas toujours équitables (compte tenu, par exemple, de la vulnérabilité de groupes qui peuvent souffrir d'un traitement égalitaire qui ne tienne pas compte des ressources nécessaires pour ce groupe en particulier). Concrètement, la neutralité confessionnelle renvoie au fait que la gouvernance politique ne peut adopter une position qui favoriserait ou désavantagerait une Église, un culte, une doctrine religieuse ou une famille de pensée en particulier, car ces domaines doivent demeurer ceux de la conscience et du sacré. Le type neutralité confessionnelle peut être décelé à partir de plusieurs indicateurs :

- la norme juridique n'a pas pour *effet direct ou indirect* d'octroyer un avantage ou de faire supporter une contrainte à une confession religieuse ou famille de pensée ;
- la norme juridique n'a pas *explicitement pour but* d'avantager ou de porter ombrage à l'une ou l'autre des confessions religieuses ou familles de pensée ;
- la norme juridique n'est pas *explicitement justifiée* par des considérations favorables ou discriminatoires à l'égard de l'une ou plusieurs des confessions religieuses ou familles de pensée.

Le type neutralité confessionnelle peut prendre des formes variables dans la gouvernance politique. Nous en identifions trois.

Premièrement, on détectera un type de neutralité confessionnelle dans la gouvernance d'un État qui adopte des normes ayant pour buts et pour effets de

garantir la protection la plus étendue des libertés de conscience et de religion pour toutes les confessions religieuses sans distinction. Il s'agit d'une variation de la neutralité confessionnelle que l'on pourrait qualifier d'*intégrale*.

Deuxièmement, on relèvera que la neutralité confessionnelle ne peut être que *formelle*. Il s'agit de la situation où une norme juridique en énonce expressément le principe, ou en respecte implicitement le principe, tout en étant néanmoins guidée par un référent idéologique qui n'est pas nécessairement favorable à la libre et égale expression de toutes les confessions religieuses dans l'espace public. On relèvera une telle variation de la neutralité confessionnelle dans le cas où un État considérera que la « liberté de penser⁷⁰ » est une condition nécessaire à l'exercice de la liberté de conscience sans adhésion à des normes religieuses particulières. On notera également une même variation quand l'État traduit les symboles de la religion majoritaire en tant que symboles patrimoniaux, ne semblant ainsi pas privilégier formellement telle ou telle confession religieuse. Si le but affiché de la norme est donc neutre, les justifications qui ont présidé à son adoption ne le sont peut-être pas. Ses effets ont dès lors pour conséquences d'engendrer des distinctions, parfois indirectes, dans le traitement des différentes confessions.

Troisièmement, une forme de neutralité confessionnelle *minimale* correspond à la situation où un État régule la diversité religieuse en ne rencontrant que très faiblement le principe de libertés de conscience et de religion, cela parce qu'il en limite la portée à l'égard de *toutes* les confessions. Dans de telles circonstances, la gouvernance publique peut être guidée par une idéologie antireligieuse ou anticléricale. Selon cette lecture, elle s'inspire d'une conception particulièrement séparatiste de la laïcité où la religion, perçue comme une aliénation, incarnerait un obstacle à l'émancipation et l'assimilation des citoyens.

Une analyse des effets, que ce soit du point de vue des acteurs sociaux ou de l'organisation de la gouvernance étatique, permettra de montrer que ces deux dernières variations de la neutralité confessionnelle renvoient à une position de

⁷⁰ Nous entendons ici la « liberté de penser » dans le sens de l'idéal-type dégagé par J. Baubérot.

l'État qui n'est pas toujours hermétique à certaines valeurs dominantes dans la société. Recouvrant des situations où l'État est guidé dans sa gouvernance par des considérations politiques ou philosophiques prégnantes dans la société, ces formes de neutralité confessionnelle peuvent ainsi porter ombrage à l'égale et effective garantie de liberté de conscience et de religion aux fondements même de la laïcité.

L'idéal-type neutralité référentielle

Une seconde figure idéal-typique de la neutralité correspond à la neutralité référentielle. Par neutralité référentielle, nous entendons la neutralité d'une décision étatique qui n'est pas guidée ou qui ne renvoie pas, implicitement ou explicitement, à une conception du bien spécifique présente dans la société civile en matière religieuse pour définir les principes de régulation de la société à une période déterminée. Il s'agit donc d'un type de neutralité qui ne s'articule que sur des principes de justice. On acquiescera ici à l'idée que les principes de justice, c'est-à-dire le respect des droits fondamentaux, peuvent eux-mêmes être appréhendés en tant que valeurs. Toutefois, plus que tout autre principe, ils correspondent à ces « intuitions morales minimalement partagées » par les citoyens et sont d'ailleurs promus par les principales conventions internationales en tant que références symboliques universelles garantissant la protection la plus étendue des libertés à tous. Plusieurs indicateurs permettent de déceler le type neutralité référentielle dans la gouvernance politique :

- la norme juridique ne réfère pas *explicitement* à une *conception du bien* pour réguler la diversité religieuse ;
- la norme juridique ne renvoie pas *implicitement* à une *conception du bien* dans sa régulation de la diversité religieuse ;
- la norme juridique ne se fonde *que sur des principes de justice* pour réguler la diversité religieuse.

Le type neutralité référentielle peut renvoyer au moins à deux postures de la gouvernance politique.

Premièrement, la neutralité référentielle de l'État peut être qualifiée de *juridique*. Il s'agit notamment d'une position où la norme juridique n'est pas guidée ou ne puise pas ses justifications dans une visée normative d'émancipation ou dans un projet de transformation des comportements sociaux des individus. À l'inverse, il pourra également s'agir de la position d'un État qui ne fonde pas sa gouvernance politique sur la valorisation de la diversité religieuse. Cette variation de la neutralité référentielle renvoie ainsi à une posture juridique dont les fondements se trouvent uniquement dans la reconnaissance des droits fondamentaux.

Deuxièmement, la neutralité référentielle renvoie à l'attitude de l'État par rapport à la culture de la société. La culture fournit en effet aux individus des *habitus* théoriques et pratiques conditionnant leur perception du bien. Parce que les formes de croyances sont normalisées selon le système culturel dans lequel elles se déploient, c'est souvent à partir d'une interprétation intuitive d'irrationalité que des systèmes axiologiques étrangers à la culture de société vont alors être jugés. Selon cette lecture, la position de l'État qui ne se fondera pas sur les valeurs partagées par la population majoritaire pour justifier un traitement différent des confessions renvoie à une neutralité référentielle que l'on pourrait qualifier de *culturelle*.

Rappelons que ces deux types ne permettent pas de décrire la réalité sociale mais en sont simplement des outils de compréhension. À partir de cette modélisation, nous proposons d'éclairer les types dominants de la neutralité et leurs évolutions dans les modèles étatiques français et québécois relatifs à la prise en compte de la diversité religieuse dans la sphère publique. Par type dominant, il ne faut pas entendre une conception totale d'un type de neutralité confessionnelle ou d'un type de neutralité référentielle car ces deux types ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Ils peuvent d'ailleurs être décelés tous les deux dans une même décision de régulation de la diversité religieuse.

La détermination des types dominants de neutralité dans la gouvernance de l'État est utile pour la recherche. Rappelons en effet que le type de neutralité qui

ressort d'une décision juridique ou politique de régulation de la diversité religieuse n'est pas sans conséquence sur l'articulation que prendront les autres principes fondamentaux de la laïcité dans cette même décision. Il permet donc d'éclairer les figures de la laïcité (selon la typologie proposée par M. Milot) dans sa dimension juridique. Mais il permet également de saisir les figures-types de laïcités émergeant du discours politique ou du récit sur la laïcité, c'est-à-dire de la laïcité dans sa dimension narrative.

CONCLUSION DU CHAPITRE III

Correspondant au refus de favoriser, par quelque biais que ce soit, une conception du bien sur une autre, la neutralité est un principe qui renvoie à l'État. Il s'agit d'une exigence normative qui s'impose à l'État, donc d'« un principe restrictif qui s'applique au politique » (Milot, 2005b, p. 275). La neutralité de l'État est à la fois un principe fondateur de la laïcité, une source de défi pour la laïcité, mais aussi un indicateur de l'évolution des aménagements de la laïcité dans le temps, dans l'espace ainsi que selon la nature du fait social que l'État doit traiter. Les tensions ou articulations entre les différents principes fondamentaux de la laïcité résultent notamment des modalités d'exercice de la neutralité, c'est-à-dire de la façon dont un État laïque va tenter de rejoindre cet objectif dans sa gouvernance publique.

En effet, nous avons vu que la neutralité pure n'existe pas et un État ne pourra jamais être parfaitement neutre. L'État laïque est donc plutôt celui qui, sans être neutre en soi, tend le plus à rejoindre cet objectif de neutralité. Et c'est donc dans ce chemin vers la neutralité, dans les modalités de mise en œuvre de cette neutralité, que se situe la présente recherche.

Les modalités par lesquelles l'État va remplir son obligation de neutralité sont notamment conditionnées par les fondements juridiques desquels découlent les aménagements de la laïcité dans une société. Pour cette raison, il importe d'autant plus d'y porter désormais une attention soutenue.

CHAPITRE IV

LES CADRES JURIDIQUES DE LA RÉGULATION DE LA DIVERSITÉ RELIGIEUSE EN FRANCE ET AU QUÉBEC

Tout en ayant rappelé, dans le premier chapitre, que la laïcité a souvent été présentée comme une « exception française », nous avons montré que cet argument est dépourvu de bases empiriques. En témoigne ainsi la position du Conseil d'État en contexte français qui n'évoque plus ce caractère exceptionnel distinguant la laïcité française mais insiste plutôt sur sa « singularité » (Conseil d'État, 2004, p. 359). Cette singularité de la laïcité découlerait de sa mention expresse dans la Constitution (*Idem*). En effet la laïcité s'insère aujourd'hui dans un contexte international affirmant les principes de la liberté de conscience et de religion ainsi que le pluralisme religieux (*Idem*). Selon cette perspective, nous avons d'ailleurs souligné que de nombreuses démocraties libérales – à l'instar du Canada – connaissent différents régimes de laïcité, cela même si le terme n'est pas formalisé dans une norme juridique comme dans le cas français.

Vue sous cet angle et dans une optique comparative, une connaissance préalable des fondements juridiques de la régulation de la diversité religieuse au Québec et en France est nécessaire. Nous avons précédemment indiqué que les quatre principes de la laïcité ne s'harmonisent pas toujours parfaitement. Dans ce contexte où les pouvoirs publics sont souvent amenés à faire des compromis, nous proposons d'exposer les cadres juridiques québécois et français à partir d'un angle sociologique, c'est-à-dire à partir de la conception théorique de la laïcité que nous

avons présentée au deuxième chapitre. La description de ces cadres s'impose en effet cela parce qu'elle nous permettra de montrer l'importance du travail comparatif et interprétatif des politiques et des juges dans l'émergence qu'ont connu les principes constitutifs de la laïcité en droit. Dépeindre les mécanismes juridiques par lesquels a pris corps le principe de neutralité de l'État est donc un préalable obligé à nos analyses.

4.1. Le cadre juridique français

Nous exposerons ici le cadre juridique français relatif à la régulation de la diversité religieuse et montrerons qu'il s'est véritablement complexifié dans la période contemporaine⁷¹. Il s'agit d'un droit « à quatre étages⁷² » sanctionné par de multiples instances de contrôle.

4.1.1. Les sources de droit interne

Les sources internes du droit des religions sont de trois ordres : réglementaire, législatif et constitutionnel.

4.1.1.1. Les sources réglementaires et législatives

C'est de la loi que la laïcité a tenu ses premières garanties juridiques (Dord, 2004a, p. 18). En effet, jusqu'aux années 1970, l'État était essentiellement soumis au respect du « principe de légalité »⁷³ et le droit des religions « était caractérisé par la suprématie du législateur, considéré comme l'expression du peuple souverain et dont les actes, les lois, disposaient à la fois de la plus haute légitimité

⁷¹ À titre d'exemple, ce n'est que depuis 1989 que l'ensemble des textes législatifs français doivent être conformes aux traités internationaux ratifiés par la France et depuis 1991 que les individus peuvent saisir directement la Cour européenne des droits de l'homme pour contester l'atteinte à un droit garanti dans la CEDH.

⁷² Nous empruntons ici cette expression à Messner, Prélôt et Woehrling J-M, 2003, p. 287.

⁷³ Se superposent aujourd'hui au respect de la légalité celui de la constitutionnalité ainsi que celui des traités internationaux.

politique et de la plus totale immunité juridique » (Messner, Prélôt et Woehrling J-M, 2003, p. 285). Dans ces circonstances, seuls les actes réglementaires, c'est-à-dire les actes juridiques pris par l'exécutif en vertu de son pouvoir délégué afin d'assurer l'exécution des lois, étaient susceptibles d'un contrôle de légalité par le juge administratif et le Conseil d'État en dernier ressort.

Le texte central de ce dispositif juridique a longtemps été la *Loi de séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905* (Dord, 2004a, p. 19 ; Durand-Prinborgne, 2004, p. 38 ; Woehrling J-M, 1998, p. 33). Cette loi, qui ne réfère pas expressément à la laïcité, en définit néanmoins les contours de deux manières⁷⁴.

D'abord, elle garantit la liberté de conscience et son premier article dispose ainsi que : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ». Selon cette perspective, la liberté de conscience a pour corollaire la liberté de religion, la liberté des cultes ainsi que le principe de non discrimination entre les religions (Conseil d'État, 2004, p. 258). Ensuite, la loi met fin au système concordataire des « cultes reconnus » qui prévalait avant 1905, son article 2 disposant que : « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ». Ce faisant, plusieurs juristes dont O. Dord (2004a, p. 19) estiment qu'en affirmant par cet article le principe de séparation des Églises et de l'État, la loi ancrerait également l'État dans une position de « neutralité confessionnelle »⁷⁵.

Dans ce dispositif législatif, deux autres lois de laïcité ont également eu une importance majeure. La première loi du 28 mars 1882, dite Loi Jules Ferry, laïcisait l'école publique (Dord, 2004a, p.20 ; Conseil d'État, 2004, p. 272). Son article 2 disposait que :

⁷⁴ Le régime juridique des cultes, et notamment celui des associations cultuelles ou des édifices cultuels, s'exercera ensuite dans ce cadre juridique particulier. Nous aborderons dans le prochain chapitre les textes législatifs qui y correspondent.

⁷⁵ Tout en adhérant à cet argument, nous montrerons toutefois dans le prochain chapitre que les effets de cette loi dans la période contemporaine ne permettent plus toujours d'associer parfaitement l'attitude de l'État découlant de cet article à cette posture de neutralité.

Les écoles primaires publiques vaqueront un jour par semaine, en outre du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants, l'instruction religieuse, en dehors des édifices scolaires. L'enseignement religieux est facultatif dans les écoles privées⁷⁶.

Une seconde loi du 30 octobre 1886, dite Loi Goblet, a laïcisé le personnel enseignant des écoles publiques de l'enseignement primaire. L'article 17 de la loi précise ainsi que « dans les écoles publiques de tout ordre, l'enseignement est exclusivement confié à un personnel laïque »⁷⁷. Ce régime législatif général se double de nombreuses dispositions relatives à la régulation par l'État de la diversité religieuse dans des contextes locaux particuliers que nous avons rappelé au deuxième chapitre⁷⁸. Le cadre juridique encadrant les relations entre l'État et les Églises et la régulation de la diversité religieuse s'est ensuite complexifié, le palier constitutionnel s'étant juxtaposé à l'ordonnement juridique prévalant en 1905.

4.1.1.2. Les sources constitutionnelles

On soulignera d'abord la véritable indétermination des sources constitutionnelles dans le champ de la laïcité juridique, cela parce que « nul ne peut affirmer que leur nombre est aujourd'hui arrêté [et] qu'en dehors de toute procédure de révision de la Constitution, des textes déjà existants ne se verront

⁷⁶ *Loi n°11-696 du 28 mars 1882 sur l'enseignement primaire obligatoire*, [en ligne] <http://www.senat.fr/evenement/archives/D42/mars1882.pdf>. Cette disposition est toujours en vigueur et se trouve aujourd'hui codifiée à l'article L141-3 du Code de l'éducation.

⁷⁷ *Loi du 30 octobre 1886 sur l'organisation de l'enseignement primaire*, [en ligne] <http://www.senat.fr/evenement/archives/D42/oct1886.pdf>. Cette disposition est aujourd'hui codifiée à l'article L141-5 du Code de l'éducation.

⁷⁸ Nous avons mentionné les différents types d'aménagements de la laïcité prévus par le législateur en Alsace-Moselle ou dans les DOM-TOM. On évoquera également le régime spécifique qui a prévalu en Algérie à l'époque coloniale. Si la loi du 9 décembre 1905 devait théoriquement y être appliquée, elle ne l'a pas été en pratique en vertu d'un décret du 27 septembre 1907 (Conseil d'État, 2004, p. 265). En effet dans ce contexte spécifique de l'Algérie française, les liens entre l'Église catholique et l'État restaient étroits et ce dernier réglementait l'islam en indemnisant les imams et en conditionnant leur prise de parole dans les mosquées à un agrément préalable par les autorités administratives (*Idem*).

pas reconnaître demain une valeur constitutionnelle par le Conseil constitutionnel » (Ségur, 2003, p. 385).

Le premier texte fondamental est la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (DDHC) de 1789 qui permet d'instaurer un pluralisme dans les choix de conscience (Ségur, 2003, p. 386). Son article 10 indique en effet que : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leurs manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la loi ». Si le Conseil d'État a estimé que cette disposition constituait la « matrice de la conception libérale de la laïcité » (Conseil d'État, 2004, p. 250), on soulignera toutefois que les opinions religieuses visées par ce texte ne sont qu'individuelles et que malgré la mention de leurs « manifestations », la DDHC reste muette sur l'expression collective des croyances (Ségur, 2003, p. 387). La *Constitution montagnarde du 24 juin 1793* sera plus explicite en précisant que le libre exercice des cultes ne peut être interdit⁷⁹. Il en est de même pour la *Constitution du 5 Fructidor an III*⁸⁰ dont l'article 354 dispose que : « Nul ne peut être empêché d'exercer, en se conformant aux lois, le culte qu'il a choisi. Nul ne peut être forcé de contribuer aux dépenses d'un culte. La République n'en salarie aucun »⁸¹.

À ce stade, les droits garantis par la DDHC de 1789 sont demeurés la référence symbolique première, cela même s'ils ont perdu toute valeur juridique en 1793. Ainsi, la DDHC n'est longtemps restée qu'un simple texte historique sans portée précise (Stirn, 2004, p. 10). Les principes qu'elle contient n'ont en effet été réaffirmés pour la première fois que par le préambule de la Constitution de la IV^{ème} République du 4 octobre 1946⁸², mais on indiquera ici – avant d'y

⁷⁹ L'article 7 de cette constitution dispose que « Le droit de manifester sa pensée et ses opinions, soit par la voie de la presse, soit de toute autre manière, le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes, ne peuvent être interdits », Voir Constitution du 24 juin 1793, [en ligne] <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/constitutions/constitution-de-1793-an1.asp>.

⁸⁰ C'est-à-dire le 22 août 1795.

⁸¹ Constitution du 5 Fructidor an III, [en ligne] <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-du-5-fructidor-an-iii.5086.html>.

⁸² L'article 1er du préambule dispose qu'« au lendemain de la victoire remportée par les peuples libres sur les régimes qui ont tenté d'asservir et de dégrader la personne humaine, le peuple français proclame à nouveau que tout être humain, sans distinction de race, de religion ni de

revenir – que la valeur juridique de ce préambule a longtemps fait l'objet de discussions doctrinales, ce texte (et ainsi la DDHC qui y est incluse) n'ayant une valeur constitutionnelle que depuis une décision du Conseil constitutionnel de 1971.

Ce n'est qu'en 1946 que la Constitution fait explicitement référence à la laïcité de l'État, son premier article disposant que « la France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale ». Pour la première fois en France la laïcité devient donc un principe constitutionnel, cela même si la Constitution n'en définit pas le contenu (Dord, 2004a, p. 21). La *Constitution de la Vème République du 4 octobre 1958* qui consacre constitutionnellement le principe pour une deuxième fois est tout autant laconique à ce sujet⁸³. Le principe de laïcité a enfin connu une troisième consécration constitutionnelle : sans le définir, le Conseil d'État a élevé le principe au rang de Principe fondamental reconnu par les lois de la République (PFRLR) par une décision du 6 avril 2001⁸⁴.

La notion de PFRLR est apparue pour la première fois dans le préambule de la Constitution de 1946 (Stirn, 2004, p. 10). Elle rejaillit à nouveau en 1971 quand, dans une décision du 16 juillet⁸⁵, le Conseil constitutionnel – une institution créée par la Constitution de 1958 avec le mandat de veiller au respect de la constitutionnalité des lois – indique que les PFRLR ont une valeur

croissance, possède des droits inaliénables et sacrés. Il réaffirme solennellement les droits et libertés de l'homme et du citoyen consacrés par la Déclaration des droits de 1789 et les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République ». Voir Constitution de la IVème République du 4 octobre 1946, [en ligne] <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1946-ive-republique.5109.html>.

⁸³ Dans son article 1^{er}, la Constitution dispose que « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances ». Notons qu'il s'agissait du 2ème article de la Constitution jusqu'à ce que cette formule ne soit transposée dans le premier article en 1995 (Prélot, 2006, p. 119).

⁸⁴ Le Conseil d'État indique que « les préambules des constitutions des 27 octobre 1946 et 4 octobre 1958 ont réaffirmé les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République, au nombre desquels figure le principe de laïcité », Voir CE, 6 avril 2001, *Syndicat national des enseignants du second degré*, no219379.

⁸⁵ Décision no 71-44 DC du 16 juillet 1971, Loi complétant les dispositions des articles 5 et 7 de la loi du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association, [en ligne] <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/les-decisions/acces-par-date/decisions-depuis-1959/1971/71-44-dc/decision-n-71-44-dc-du-16-juillet-1971.7217.html>.

constitutionnelle. Un PFRLR est ainsi un principe constitutionnel que le Conseil constitutionnel peut « révéler » en tant que tel si celui-ci satisfait trois conditions : « ce principe doit résulter d'une tradition juridique homogène ; il doit figurer dans une loi républicaine ; cette loi doit être antérieure à 1946 » (Ségur, 2003, p. 388). Dans la décision précitée du 16 juillet 1971, le Conseil constitutionnel procède ainsi à un élargissement du « bloc de constitutionnalité » français, y incluant le préambule de la Constitution de 1946, la DDHC de 1789 (Stirn, 2004, p. 31) ainsi que les PFRLR qu'il pourrait être amené à révéler⁸⁶.

Notons ici que la décision du Conseil d'État du 6 avril 2001 soulève la question du moment auquel le principe de laïcité serait devenu constitutionnel. En érigeant le principe de laïcité au rang de PFRLR, on pourrait penser *a priori* que le Conseil d'État conférerait rétroactivement au principe de laïcité une valeur constitutionnelle depuis l'adoption de la loi de 1905⁸⁷. En l'espèce, le Conseil d'État ne renvoie toutefois pas à une telle loi et ne mentionne donc pas la *Loi de séparation des Églises et de l'État*. Pour cette raison, l'hypothèse de la constitutionnalité du principe avant 1946 semble difficilement défendable. Cette nouvelle consécration constitutionnelle de la laïcité était ainsi inutile, la décision du Conseil d'État étant en réalité guidée par d'autres considérations : celles relatives à la compatibilité avec le principe de laïcité du droit local des cultes, tel qu'il ressort notamment du contexte alsacien-mosellan.

Sur ce point spécifique, soulignons que le Conseil constitutionnel, auquel échappe le contrôle des lois antérieures à 1958, n'a jamais été saisi de la question et c'est par conséquent à la juridiction administrative qu'est revenue cette charge. Traditionnellement, le Conseil d'État juge qu'une loi peut être tacitement abrogée par une norme constitutionnelle postérieure (Ségur, 2003, p. 399). Toutefois, concernant le droit cultuel local alsacien-mosellan, il n'a pas procédé à un tel

⁸⁶ On soulignera ici que le Conseil d'État s'est accordé cette compétence de dégager des PFRLR (donc des principes à valeur constitutionnelle) depuis une décision du 3 juillet 1996 et c'est à ce titre qu'il y a élevé le principe de laïcité de l'État dans sa décision du 6 avril 2001. CE Ass, 3 juillet 1996, *Koné*, no 169219.

⁸⁷ Nous avons en effet indiqué qu'un PFRLR ne peut être révélé que s'il est déjà inclus dans une loi républicaine antérieure à 1946.

raisonnement dans la décision du 6 avril 2001 préalablement évoquée⁸⁸. En indiquant que le PFRLR qu'est la laïcité préexistait à l'affirmation même du principe dans les constitutions de 1946 et 1958, le Conseil d'État considère que lesdits textes n'ont pas abrogé tacitement les lois qui, en 1924, confirmaient l'existence du droit cultuel local en Alsace-Moselle⁸⁹. Si la réaffirmation de la constitutionnalité de la laïcité peut sembler redondante, c'est parce que le procédé utilisé avait principalement pour objectif de valider la compatibilité du régime juridique alsacien-mosellan avec le principe de laïcité⁹⁰.

Quelle est cependant la valeur juridique de ce régime dérogatoire au droit commun de la séparation ? À cet égard, la doctrine évoque souvent l'hypothèse d'un régime de Convention à la Constitution⁹¹. Le droit alsacien-mosellan n'est donc pas constitutionnel au sens strict et relève du champ législatif. N'étant consacré ni par la Constitution, ni par le juge constitutionnel, il pourrait être abrogé par une réforme constitutionnelle ou modifié par de nouvelles dispositions législatives.

Au final, que recouvre juridiquement le terme laïcité ? Si, comme nous l'avons montré, le droit n'a jamais apporté de définition précise à ce concept, une décision du Conseil constitutionnel du 19 novembre 2004⁹² a, pour la première

⁸⁸ CE, 6 avril 2001, *Syndicat national des enseignants du second degré*, no 219379.

⁸⁹ Le Conseil d'État indique ainsi : « Considérant que l'article 7 de la loi du 1er juin 1924, mettant en vigueur la législation civile française dans les départements du Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle, a maintenu en application dans ces départements les articles 21 à 79 du code civil local ; qu'ainsi le maintien en vigueur de la législation locale procède de la volonté du législateur ; que si, postérieurement à la loi précitée du 1er juin 1924, les préambules des constitutions des 27 octobre 1946 et 4 octobre 1958 ont réaffirmé les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République, au nombre desquels figure le principe de laïcité, cette réaffirmation n'a pas eu pour effet d'abroger implicitement les dispositions de ladite loi ».

⁹⁰ On notera d'ailleurs que le Conseil d'État n'a jamais plus employé le terme de PFRLR dans sa jurisprudence ultérieure alors même qu'il référerait bien au principe constitutionnel de laïcité. Voir notamment CE, 16 mars 2005, *Ministre de l'outre-mer*, no 265560.

⁹¹ Il s'agit d'une notion qui « ne signifie pas que celle-ci s'impose *de facto* comme une norme de rang constitutionnel. Elle signifie qu'en l'état actuel des choses, il n'est pas permis de déduire d'une conception indéterminée de la laïcité une limitation ou une négation de la particularité du droit local des cultes (Ségur, 2003, p. 400).

⁹² Décision no 2004-505 DC du 19 novembre 2004, *Traité établissant une Constitution pour l'Europe*, [en ligne] <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/les-decisions/acces-par-date/decisions-depuis-1959/2004/2004-505-dc/decision-n-2004-505-dc-du-19-novembre-2004.888.html>.

fois, apporté quelques éclaircissements. Les juges du Conseil constitutionnel ont en effet indiqué que « les articles 1er à 3 de la Constitution s'opposent à ce que soient *reconnus des droits collectifs* [nous soulignons] à quelque groupe que ce soit, défini par une communauté d'origine, de culture, de langue ou de croyance ». Ils ajoutent que :

les dispositions de l'article 1er de la Constitution aux termes desquelles "la France est une République laïque" (...) interdisent à quiconque de se prévaloir de ses croyances religieuses pour s'affranchir des *règles communes* [nous soulignons] régissant les relations entre collectivités publiques et particuliers.

Cette formulation appelle deux remarques.

Premièrement, l'opposition entre laïcité (article 1^{er} de la Constitution) et reconnaissance de droits collectifs peut être interrogée au regard des aménagements juridiques réels de la laïcité française. En effet, cette affirmation, qui exprime « un vieux fonds "*jacobin*" de méfiance à l'égard de toutes les formes de regroupement communautaire » (Prélot, 2006, p. 140), se situe en porte-à-faux avec de nombreuses dispositions de la *Loi de séparation des Églises et de l'État de 1905* qui, comme nous le montrerons au prochain chapitre, prend largement en compte les religions dans leur dimension collective. La doctrine a tenté d'expliquer cette formulation en indiquant que cette décision a indirectement permis de confirmer *a posteriori* les dispositions de la loi du 15 mars 2004 relative au port de signes religieux dans les établissements secondaires publics⁹³.

Deuxièmement, le Conseil constitutionnel évoque les « règles communes » auxquelles ne peuvent se soustraire les citoyens en raison de leurs convictions religieuses. Le juriste P-H. Prélot estime que selon cette lecture, la laïcité se définirait « par la soumission à la loi commune et l'inopposabilité à la puissance publique de toute forme d'objection de conscience religieuse individuelle » (Prélot, 2006, p. 129). P-H. Prélot critique alors cette définition qui n'envisage la

⁹³ Nous y reviendrons dans le chapitre 6. Voir Loi no2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, J.O no65 du 17 mars 2004, page 5190.

laïcité que d'un point de vue purement subjectif et en évacue le contenu substantiel (Prélot, 2006, p. 133), c'est-à-dire les principes constitutifs devant pourtant en être au fondement.

De nombreux constitutionnalistes estiment que la notion recouvre certainement les principes de séparation des Églises et de l'État et de neutralité de ce dernier à l'égard des religions, ainsi que la liberté de conscience garantie à tous les citoyens (Dord, 2004a, p. 16 ; Durand-Prinborgne, 2004, p. 68 ; Prélot, 2006, p. 120 ; Robert, 1994, p. 633 ; Robert et Duffar, 1996, p. 552 ; Ségur, 2003, p. 389). Si cette thèse juridique rejoint la conceptualisation théorique de la laïcité (Milot, 2008) que nous avons retracée au deuxième chapitre, elle ne permet toutefois pas d'éclairer la portée de chacun de ces principes fondamentaux.

4.1.1.3. Portée juridique des principes constitutifs de la laïcité

La complexité du cadre de droit interne relatif à la régulation de la diversité religieuse par l'État trouve écho dans la difficulté de définir précisément la valeur juridique des quatre principes qui ressortaient de la conceptualisation sociologique de la laïcité. Si la valeur juridique accordée aux finalités de la laïcité, c'est-à-dire l'égalité et la liberté de conscience et de religion, ne semble pas poser de problème, celle des principes de neutralité et de séparation des Églises et de l'État est à l'inverse source d'interrogations.

La constitutionnalité du principe d'*égalité* ne peut donc être remise en question, ce principe étant affirmé aussi bien par le premier article de la DDHC de 1789⁹⁴ que par le premier article de la Constitution de 1958⁹⁵. La valeur juridique du principe de *liberté de conscience et de religion* ne pose pas plus de problème car cette liberté bénéficie d'une triple consécration constitutionnelle. Affirmé à la fois par l'article 10 de la DDHC de 1789 et par le préambule de la Constitution de

⁹⁴ Cet article dispose : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. ».

⁹⁵ Cet article indique que la République « assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée ».

1946, il a acquis une telle valeur en 1971 en vertu de l'inclusion de ces deux textes dans le bloc de constitutionnalité⁹⁶. La liberté de conscience, qui comprend la liberté de religion (Conseil d'État, 2004, p. 276), a ensuite été confirmée à ce rang par une décision du Conseil constitutionnel du 23 novembre 1977 le consacrant en tant que PFRLR. Le Conseil constitutionnel y affirme en effet que « la liberté de conscience doit (...) être regardée comme l'un des principes fondamentaux reconnus par les lois de la République »⁹⁷.

On relèvera à l'inverse que le principe de *neutralité de l'État* n'a jamais été reconnu en tant que PFRLR, une démarche que le Conseil constitutionnel aurait pourtant pu adopter en qualifiant comme tels les principes contenus dans la loi du 9 décembre 1905 (Séguir, 2003, p. 394). Par ailleurs, le principe de neutralité de l'État n'est jamais affirmé en tant que tel dans une norme constitutionnelle et il n'est évoqué par le Conseil constitutionnel que dans le cadre du seul service public (Durand-Prinborgne, 2004, p. 54)⁹⁸. Dans ce contexte où le Conseil

⁹⁶ Décision no 71-44 DC du 16 juillet 1971, Loi complétant les dispositions des articles 5 et 7 de la loi du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association, [en ligne] <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/les-decisions/acces-par-date/decisions-depuis-1959/1971/71-44-dc/decision-n-71-44-dc-du-16-juillet-1971.7217.html>.

⁹⁷ Voir Décision no 77-87 DC du 23 novembre 1977 relative à la Loi complémentaire à la loi no 59-1557 du 31 décembre 1959 modifiée par la loi no 71-400 du 1er juin 1971 et relative à la liberté de l'enseignement, [en ligne] <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/les-decisions/acces-par-date/decisions-depuis-1959/1977/77-87-dc/decision-n-77-87-dc-du-23-novembre-1977.7529.html>.

⁹⁸ On notera ainsi que depuis une décision du 18 septembre 1986, le Conseil constitutionnel s'oppose à ce que le service public soit assuré de façon différenciée selon les convictions politiques ou religieuses du personnel ou des usagers du service et le principe de neutralité, en tant que corolaire du principe d'égalité, est ici qualifié de « principe fondamental du service public » (Gonzalez, 2006, p. 156). Voir Décision no 86-217 DC du 18 septembre 1986, Loi relative à la liberté de communication, [en ligne] <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseilconstitutionnel/francais/les-decisions/depuis-1958/decisions-par-date/1986/86-217-dc/decision-n-86-217-dc-du-18-septembre-1986.8289.html>. Le Conseil constitutionnel estime que « considérant enfin, que les obligations imposées aux sociétés et à l'établissement public composant le secteur public de la communication audiovisuelle sont précisées dans des cahiers des charges fixés par décret, qui doivent être préalablement soumis à la Commission nationale de la communication et des libertés, dont l'avis motivé est rendu public ; que ces cahiers des charges doivent nécessairement se conformer aux principes fondamentaux du service public et notamment au principe d'égalité et à son corolaire le principe de neutralité du service [nous soulignons] ». Par une décision du 23 juillet 1996, le Conseil constitutionnel ajoute que la neutralité est bien un principe constitutionnel régissant le service public, sans pour autant que le principe de neutralité de l'État dans son ensemble ne soit proclamé. Décision no 96-380 DC du 23 juillet 1996, Loi relative à l'entreprise nationale France télécom, [en

constitutionnel évite de donner un contenu défini à la neutralité de l'État, le sens que prendra cette obligation étatique dépendra de l'interprétation jurisprudentielle que les tribunaux en feront au cas par cas. Selon cette lecture, par une décision du 16 mars 2005, le Conseil d'État a évoqué la neutralité de l'État, laquelle aurait une valeur constitutionnelle, et apporte quelques éléments de clarification à la notion :

le principe constitutionnel de laïcité (...) implique neutralité de l'État et des collectivités territoriales de la République et traitement égal des différents cultes. [Il ajoute ensuite que ce principe] n'interdit pas, par lui-même, l'octroi dans l'intérêt général et dans les conditions définies par la loi, de certaines subventions à des activités ou des équipements dépendant des cultes⁹⁹.

Pour ces motifs, on ne saurait donc adhérer à la thèse d'une « neutralité négative » de l'État français, c'est-à-dire une ignorance totale du fait religieux et une absence d'intervention et d'encadrement des activités religieuses (Ségur, 2003, p. 394). La loi de 1905 contient en effet de nombreuses dispositions qui autorisent son intervention dans le champ religieux¹⁰⁰ et « rien n'est plus étranger à la tradition juridique française qu'une indifférence ou qu'une abstention de l'État dans le domaine de l'encadrement des activités religieuses » (Woehrling J-M, 1998, p. 45)¹⁰¹. Selon cette perspective, la neutralité de l'État se rapporte essentiellement à deux principes : la neutralité des services publics ainsi que l'égalité entre les citoyens (Durand-Prinborgne, 2004, p. 54). Elle est également souvent entendue comme liberté organique des Églises par rapport à l'État, c'est-

ligne] <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/les-decisions/acces-par-date/decisions-depuis-1959/1996/96-380-dc/decision-n-96-380-dc-du-23-juillet-1996.10820.html>.

⁹⁹ CE, 16 mars 2005, *Ministre de l'Outre-mer*, no 265560.

¹⁰⁰ Nous reviendrons, notamment dans le chapitre 5, sur certaines de ces dispositions relatives à l'établissement d'aumôneries dans certains services publics.

¹⁰¹ Le juriste J-M Woehrling ajoute dans ce sens qu'« à bien des égards, la loi de 1905 n'a pas été une rupture dans les préoccupations des autorités étatiques mais une modalité technique pour poursuivre un but constant, à savoir assurer la primauté de l'État par rapport aux institutions ou aux solidarités religieuses. Le droit local des cultes [tel qu'il s'applique notamment en Alsace-Moselle] n'est en rien contraire à cette inspiration. Il vise, lui aussi, en premier lieu à sauvegarder les intérêts de l'État, l'autonomie de l'État, la primauté de l'État ; mais il le fait dans un esprit de collaboration et de co-organisation avec certains cultes » (Woehrling J-M, 1998, p. 46).

à-dire comme autonomie du religieux (Prélot, 2003a, p. 433), ce qui renvoie principalement au dernier principe de la laïcité : *la séparation des Églises et de l'État*.

G. Gonzalez (2006, p. 161) évoque l'« unicité du principe de laïcité sur le territoire de la République et [le] morcellement de l'application du principe de séparation des Églises et de l'État ». Nous avons en effet indiqué que le principe de laïcité est constitutionnel, mais le principe de séparation des Églises et de l'État n'a jamais en lui-même fait l'objet d'une telle consécration, cela probablement parce qu'il fait, pour des raisons historiques, l'objet d'une mise en œuvre à géométrie variable sur le territoire français¹⁰². Si la valeur législative de ce principe résulte clairement des dispositions de la loi du 9 décembre 1905, on pourra considérer par un raisonnement *a contrario* que la jurisprudence du Conseil d'État du 6 avril 2001¹⁰³ le considère comme un principe à valeur constitutionnelle. Puisque qu'il importe de confirmer la compatibilité avec le principe de laïcité du régime alsacien-mosellan qui déroge au droit commun de la séparation, on appréhende ainsi que ce droit commun de la séparation en tant que droit à valeur constitutionnelle.

Le droit relatif aux relations entre les Églises et l'État a donc connu des transformations structurelles importantes depuis les années 1970 avec le rôle croissant que le droit constitutionnel a acquis dans ce domaine. Dans un tel contexte, O. Dord (2004a, p. 20) souligne que « le débat sur la laïcité a quitté, depuis longtemps déjà, les Chambres pour le prétoire des tribunaux ». Avec la création du Conseil constitutionnel en 1958 et le développement, sous son égide, d'un droit des libertés publiques à partir de 1971, le contenu des droits et libertés relève désormais beaucoup plus de l'interprétation qu'en font les diverses instances de contrôle que de la lettre de la loi.

¹⁰² Les cas alsacien-mosellan et outre-marins en étaient des illustrations.

¹⁰³ Il s'agit de la jurisprudence relative à la compatibilité du régime local alsacien-mosellan avec le principe de laïcité.

Les instances de contrôle

Le Conseil constitutionnel a pour fonction, s'il est saisi par Président de la République, le Premier ministre, le Président de l'Assemblée nationale et le Président du Sénat, ou s'il est saisi par soixante députés ou soixante sénateurs, de contrôler la conformité à la Constitution des lois qui ont été votées par le Parlement avant que celles-ci ne soient promulguées par le Président de la République. C'est en vertu de ce rôle qu'il été amené à préciser l'étendue de la protection accordée à de nombreux droits et libertés. Aujourd'hui, le champ de la saisine du Conseil constitutionnel a été étendu. Depuis la révision constitutionnelle du 23 juillet 2008, a été introduit dans la Constitution le mécanisme de la question prioritaire de constitutionnalité. Avec cette réforme entrée en vigueur au 1^{er} mars 2010, les citoyens peuvent, au cours d'un procès, contester la constitutionnalité d'une loi déjà promulguée¹⁰⁴.

Le Conseil d'État a également eu un rôle primordial dans l'histoire de la laïcité française. Cette institution de l'État a une double fonction. D'une part, le Conseil d'État œuvre en tant que conseiller du gouvernement et se prononce sur la conformité au droit constitutionnel des projets de lois, et sur la légalité des décrets et circulaires préparés par le gouvernement. En vertu de ce rôle, il peut également être saisi par le gouvernement de toute clarification du droit existant¹⁰⁵. D'autre

¹⁰⁴ Selon cette procédure, le juge en charge du dossier transmet la question prioritaire de constitutionnalité au Conseil d'État ou à la Cour de cassation, lesquels peuvent alors décider par une décision qui n'est pas susceptible de recours, de la transmettre au Conseil constitutionnel.

¹⁰⁵ C'est d'ailleurs à ce titre qu'au cœur de l'« affaire des foulards » de 1989 il avait rendu un avis sur la compatibilité du port de signes d'appartenances religieuses avec le principe de laïcité. Nous reviendrons plus longuement sur cet avis dans le sixième chapitre. Voir CE, 27 novembre 1989, Avis portant sur la question de savoir si le port de signes d'appartenance à une communauté religieuse est ou non compatible avec le principe de laïcité, Assemblée générale (section de l'intérieur), no346893. On notera que c'est également en vertu de cette fonction qu'il a été saisi le 29 janvier 2010 par le Premier ministre afin d'étudier « les solutions juridique permettant de parvenir à une interdiction du port du voile intégral (...) la plus large et la plus effective possible ». Voir Fillon, François, *Lettre au Vice-président du Conseil d'État*, 29 janvier 2010. Suite à cette saisine, le Conseil d'État a produit un rapport clarifiant l'état du droit positif et proposant « certaines mesures permettant de renforcer le champ de l'interdiction de la dissimulation du visage ». Voir Conseil d'État, *Étude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral*, Rapport adopté par l'assemblée générale plénière du Conseil d'État, Section du rapport et des études, 25 mars 2010, 46 p.

part, le Conseil d'État est la plus haute juridiction de l'ordre administratif français. Il est le juge suprême de l'ordre administratif et tranche, en dernier ressort, des litiges liés aux activités de l'État. Il s'agit donc d'une institution judiciaire qui, sans entrer directement dans l'espace politique, est néanmoins amenée à jouer un rôle politique : en effet, sa jurisprudence « s'exprime autant par la *diffusion de certaines valeurs* [nous soulignons] que par des interventions plus directes dans la vie politique [et joue donc] un rôle capital dans l'élaboration des dogmes relatif à l'État » (Lochak, 2007, p. 19). En jugeant de la légalité des actes par lesquels l'État régule la diversité religieuse, le Conseil d'État dispose dès lors d'un rôle prépondérant dans l'interprétation des principes constitutifs de la laïcité que le législateur n'a jamais définis¹⁰⁶.

On mentionnera enfin qu'une loi du 30 décembre 2004 a créé la Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité (HALDE) qui dispose d'un pouvoir de conseil et d'investigation quand une pratique discriminatoire est portée à sa connaissance. Elle n'est donc pas une juridiction mais une autorité administrative indépendante qui peut saisir le procureur si une discrimination est constatée, proposer une amende à la personne qui a commis une discrimination et saisir la justice si le contrevenant a refusé de coopérer. Les avis et délibérations rendus par la HALDE n'ont donc pas force de droit, leur valeur n'étant que symbolique. Nous montrerons toutefois que dans de nombreux cas, cette autorité a servi de garde-fou contre les interprétations extensives que le politique ou les citoyens ont fait de la laïcité¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Précisons donc ici que la laïcité juridique n'a donc pas de lien avec le fait que la tradition juridique française soit une tradition de droit civil. En effet, c'est bien en vertu du droit administratif, qui est un droit concernant les relations entre l'État (et son administration) et les citoyens (ou administrés), qu'est régulée la diversité religieuse en France. Certes la Cour de cassation, juridiction suprême de l'ordre judiciaire, peut à l'occasion être amenée à se prononcer sur les principes constitutifs de la laïcité mais il s'agit pourtant de cas très rares. Cette juridiction de droit privé qui traite en dernier ressort des litiges entre personnes physiques, entre personnes morales ou entre personnes physiques et morales n'a en effet pas vocation à se prononcer sur l'action de l'État.

¹⁰⁷ Précisons qu'au moment d'écrire ces lignes, le sort de la HALDE est questionné dans le milieu politique français, celle-ci risquant d'être dissoute ou de se retrouver intégrée dans un organisme plus large. Une telle action du politique, si elle devait être mise en œuvre, ne serait pas sans effet symbolique important.

Comme nous l'avons montré, le cadre juridique français s'est complexifié dans la période contemporaine et cette complexification, qui n'a pas été sans conséquence sur la substance des principes constitutifs de la laïcité, s'est également caractérisée

par la croissance du rôle des juridictions et la limitation de la marge de manœuvre des majorités dominant le parlement : le législateur ne peut plus faire ce qu'il veut, même s'il s'appuie sur une forte majorité politique. Les minorités de tous ordres, même religieuses, ont désormais une voie de recours au plan constitutionnel ou international (Messner, Prélôt et Woehrling J-M, 2003, p. 287).

Cette dernière voie de recours, c'est-à-dire celle qui consiste à invoquer une norme internationale devant une juridiction interne ou devant une juridiction internationale, est un autre exemple des mutations du contexte juridique français.

4.1.2. Les sources internationales

L'article 55 de la Constitution de 1958 reconnaît l'autorité supérieure des traités internationaux sur le droit interne français, stipulant que « les traités ou accords régulièrement ratifiés ou approuvés ont, dès leur publication, une autorité supérieure à celle des lois, sous réserve, pour chaque accord ou traité, de son application par l'autre partie ». Si les tribunaux ont longtemps hésité à faire prévaloir les traités sur les lois nationales postérieures à leur ratification, ces jurisprudences ont néanmoins été définitivement abandonnées depuis une décision du Conseil d'État du 20 octobre 1989¹⁰⁸.

Avant d'envisager plus précisément les sources de droit international, on indiquera ce qui constitue probablement sa principale distinction avec le droit interne et principalement le droit constitutionnel relatif à la régulation de la diversité religieuse par l'État. Ce dernier est en effet essentiellement caractérisé par l'affirmation constitutionnelle du principe de laïcité. Le droit international

¹⁰⁸ CE Ass, 20 octobre 1989, *Nicolo*, Rec. Leb., p. 190. La Cour de cassation avait déjà admis la priorité des traités internationaux sur les lois postérieures depuis 1975, voir Cass. Ch. Mixte, 24 mai 1975, *Jacques Vabre*.

pour sa part ne se prononce pas sur cette notion qui relève des spécificités nationales mais accorde une place plus importante à l'une de ses composantes : la liberté de religion (Messner, Prélot et Woehrling J-M, 2003, p. 288).

La *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH) du 10 décembre 1948 interdit la discrimination selon la religion dans son article 2. Elle stipule, dans son article 18, que toute personne bénéficie de la garantie de sa liberté de religion, ce qui implique « la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ». Cependant, la DUDH n'est pas un instrument juridique contraignant. Elle n'a pas de valeur en droit interne (Marie, 2003, p. 304 ; Stirn, 2004, p. 90) et sa portée n'est que symbolique. Nombreux sont les textes onusiens qui s'y réfèrent pourtant en proposant la conception large de la liberté de religion de la DUDH (Gonzalez, 2003a, p. 295)¹⁰⁹. L'outil probablement le plus important est le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (PIDCP) adopté le 16 décembre 1966 et ratifié par la France le 4 novembre 1980¹¹⁰.

Au plan du droit européen, la *Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales* (CEDH) du 4 novembre 1950, dispose d'une valeur contraignante en droit français depuis sa ratification le 3 mai 1974. Si la CEDH consacre la liberté de religion dans son article 9, cette liberté a longtemps été qualifiée de « potiche » (Gonzalez, 2003b, p. 321) et n'a acquis une véritable efficacité contentieuse que depuis une décision de la Cour européenne des droits de l'homme du 19 avril 1993¹¹¹. La France n'a jamais fait l'objet d'une condamnation sur ce fondement mais elle l'a été à plusieurs reprises pour avoir

¹⁰⁹ On mentionnera notamment la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations raciales* du 21 décembre 1965, la *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide* du 9 décembre 1948 ou la *Convention relative aux droits de l'enfant* du 16 octobre 1989.

¹¹⁰ Ce pacte reprend ainsi l'article 18 de la DUDH.

¹¹¹ CEDH, *Kokkinakis c. Grèce*, 19 avril 1993.

violé d'autres articles de la CEDH : l'article 10 (liberté d'expression)¹¹², l'article 14 (discrimination)¹¹³ ou même l'article 3 (torture et traitements inhumains et dégradants)¹¹⁴.

On soulignera en outre que le droit communautaire fait explicitement référence à la CEDH depuis l'adoption du *Traité sur l'Union européenne* à Maastricht le 7 février 1992. Dans son article 2, ce traité stipule que « l'Union respecte les droits fondamentaux, tels qu'ils sont garantis par la convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (...) en tant que principes généraux du droit communautaires ». On notera enfin que le droit communautaire réfère plus précisément au fait religieux en tant que tel depuis l'annexion de la onzième déclaration de 1997 au *Traité d'Amsterdam* (Conseil d'État, 2004, p. 365), mais il renvoie néanmoins la compétence dans ce domaine à chacun des États membres. Cette déclaration stipule en effet que :

L'Union européenne respecte et ne préjuge pas le statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les Églises et les associations ou communautés religieuses dans les États membres. L'Union européenne respecte également le statut des organisations philosophiques et non confessionnelles.

Ce texte n'est cependant qu'une déclaration, c'est-à-dire qu'il est annexé au traité sans en faire partie et n'a donc qu'une valeur interprétative en droit communautaire (Torfs, 2003, p. 350). Est également dépourvue de toute valeur juridique contraignante la *Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne* du 7 décembre 2000 dont l'article 10 garantit la liberté de pensée, de conscience et de religion (Gonzalez, 2003a, p. 299 ; Stirn, 2004, p. 95).

Dans ce contexte de diversifications des sources juridiques, certains juristes estiment que l'incidence concrète en droit positif français du droit international modifierait les perceptions de la relation que l'État devrait entretenir avec les Églises (Gonzalez, 2006, p. 153). Selon cette lecture, « alors que celle-ci était

¹¹² Précisons ici que la liste des condamnations n'est pas exhaustive. Voir CEDH, *Mamère c. France*, 7 novembre 2006, Requête no 12687/03 ; CEDH, *Brunet, Lecomte et Lyon Mag c. France*, 6 mai 2010, Requête no 17265/05.

¹¹³ CEDH, *E.B c. France*, 22 janvier 2008, Requête no 45546/02.

¹¹⁴ CEDH, *Vincent c. France*, 24 octobre 2006, Requête no 6253/03.

dominée, au regard des sources internes, par l'idée de "laïcité-séparation", ces textes internationaux sont inspirés avant tout par l'idée de liberté religieuse » (*Idem*). Le juriste J-M Woehrling ajoute qu'avec l'intégration européenne, « la France ne peut s'abstenir de prendre en considération l'organisation des relations entre Église et État dans d'autres pays européens et occidentaux » (Woehrling J-M, 1998, p. 44). Toutefois, s'il est vrai que les juridictions internes, et notamment le Conseil d'État, se réfèrent aujourd'hui quasiment systématiquement à la CEDH, nous verrons que cette juridiction ne reste pas toujours hermétique à une « conception républicaine » de la laïcité.

4.2. Le cadre juridique québécois

Au Canada, la laïcité n'a jamais été consacrée dans un texte constitutionnel, comme cela a été le cas en France. Toutefois, si le terme « laïcité » est inconnu du droit positif, les principes constitutifs de la laïcité émergent bien de celui-ci. Tout comme dans le contexte français, l'égalité ainsi que la liberté de conscience et de religion trouvent leurs fondements dans des sources diverses en droit canadien. Si l'on considère souvent que ces droits bénéficient d'une effectivité réelle depuis qu'ils sont inscrits dans *Charte canadienne des droits et libertés* de 1982, ils peuvent pourtant être décelés depuis plus longtemps dans le droit canadien et, selon cette lecture, les fondements de l'égalité et de la liberté de conscience et de religion sont non seulement multiples, mais aussi souvent antérieurs à l'enchâssement de ces principes au plus au niveau du droit positif¹¹⁵. Si l'égalité et la liberté de conscience et de religion sont en effet affirmées dans de nombreux textes de droit interne ou de droit international, les principes de neutralité et de séparation des Églises et de l'État découlent, pour leur part, de l'interprétation que

¹¹⁵ La présidente du Tribunal des droits de la personne du Québec indique en effet que « l'histoire démontre (...) que des changements de perception ont été possibles grâce à une interprétation créatrice des lois ou même de la Constitution canadienne. Les juges ont souvent, au fil du temps, tenté d'arrimer le plus possible la réalité sociale du temps aux droits constitutionnels ou fondamentaux » (Rivet, 2005, p. 14).

les tribunaux ont préalablement fait des deux premiers droits que nous avons mentionnés.

4.2.1. Les sources de droit interne

Les premiers instruments permettant de déceler les principes constitutifs de la laïcité sont de nature législative. Il s'agit des lois fédérales et provinciales et de certains principes de *Common Law* que l'avènement de la *Charte canadienne de 1982* n'a pas rendus insignifiants (Brun, Tremblay et Brouillet, 2008, p. 908). Il s'agit également des sources supra-législatives telle la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne de 1975* dans le cadre du Québec.

4.2.1.1. Les sources législatives et supra-législatives

Les sources législatives correspondent aux codes législatifs et aux lois adoptées par le législateur, ainsi qu'aux principes dégagés par la *Common Law*. Dans le cas du Québec, notons au préalable que seule la liberté de culte est mentionnée en tant que telle dans un texte de loi. À cet égard, l'article 1 de la *Loi sur la liberté des cultes* de 1964 dispose que :

La jouissance et le libre exercice du culte de toute profession religieuse, sans distinction ni préférence, mais de manière à ne pas servir d'excuse à la licence, ni à autoriser des pratiques incompatibles avec la paix et la sûreté au Québec, sont permis par la constitution et les lois du Québec à toutes les personnes qui y vivent¹¹⁶.

Cette loi a cependant été critiquée en ce que plusieurs de ses dispositions semblaient principalement destinées à protéger l'Église catholique (Zylberberg, 1986, p. 74). Et l'on retracera en effet que les articles 3 à 10, qui s'appuient sur une terminologie spécifiquement catholique (« paroisse », « presbytère », « marguillier », « curé », « fonctions ecclésiastiques dans une église »...) ne semblent être destinés qu'à garantir la liberté de culte de cette religion. Pour cette

¹¹⁶ *Loi sur la liberté des cultes*, chapitre L 2, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/L_2/L2.HTM.

raison, J. Zylberberg estimait alors qu'avec cette loi, « le législateur québécois [s'était montré] incapable de protéger la liberté de conscience » (*Idem*).

On soulignera également que la liberté de conscience et de religion n'est pas mentionnée expressément dans les textes législatifs québécois et canadiens. Toutefois, les codes législatifs en garantissent l'effectivité concrète dans nombreuses de leurs dispositions. En effet, ces codes constituent encore aujourd'hui la base juridique sur laquelle de nombreux droits de la personne sont protégés, qu'ils régissent les relations entre les individus ou qu'ils aient trait au fonctionnement de l'administration publique (Brun, Tremblay et Brouillet, 2008, p. 908). On mentionnera ainsi au niveau fédéral que le Code du travail canadien autorise certaines dérogations au droit syndical si les demandes formulées à ce titre par les employées sont fondées sur leurs convictions religieuses¹¹⁷. Concernant le Code criminel, dont la rédaction relève d'une compétence du gouvernement fédéral, ses dispositions visent plus précisément à protéger la liberté du culte. Elles sanctionnent à cet effet celui qui générerait un trouble au culte dans la célébration du service divin ou dans l'accomplissement de toute fonction liée à son état. Sont également sanctionnés par le Code criminel le trouble ou l'interruption volontaire d'une assemblée de personnes réunies pour des raisons religieuses¹¹⁸. Le même code protège enfin les édifices affectés au culte ainsi que les objets culturels de toute atteinte motivée par « des préjugés ou de la haine fondés sur la religion, la race, la couleur ou l'origine nationale ou ethnique »¹¹⁹.

La *Common Law* constitue un autre fondement législatif aux droits fondamentaux et elle joue principalement ce rôle au Québec dans le cadre du droit

¹¹⁷ Voir les articles 70 (1) et 70 (2) du Code du travail canadien dans leur rédaction de 1999.

¹¹⁸ Voir articles 171 (1) et suivants du Code criminel.

¹¹⁹ Voir article 430 (4.1) du Code criminel. Soulignons enfin que d'autres textes garantissent également l'effectivité de la liberté de conscience et de religion sous couvert du respect des droits individuels. À titre d'exemple, la *Loi sur les services de santé et les services sociaux* exige que les prestations de santé soient effectuées dans le respect des droits et libertés des patients ou bénéficiaires. *Loi sur les services de santé et les services sociaux*, L.R.Q., c. S-4.2, art. 2(8), [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/S_4_2/S4_2.html. Nous y reviendrons dans le chapitre 6.

criminel, du droit constitutionnel mais aussi du droit administratif (Brun, Tremblay et Brouillet, 2008, p. 909). Ainsi, en vertu des principes de *Common Law*, les autorités administratives ne peuvent adopter de règlement qui aurait un effet discriminatoire (*Idem*). La *Common Law* est bien une source législative des droits dans la mesure où elle procède d'autorités hiérarchiquement soumises au législateur.

On distingue également des sources que l'on qualifie de supra-législatives. Au niveau fédéral, deux textes peuvent être cités. Il s'agit de la *Déclaration canadienne des droits* adoptée en 1960 par le Parlement canadien, une déclaration dont les articles 1 (b) et 1(c) garantissaient à tout individu l'égalité devant la loi et la liberté de religion. Il s'agit par ailleurs de la *Loi canadienne sur les droits de la personne* de 1977 par laquelle le gouvernement fédéral a complété sa législation antidiscriminatoire¹²⁰. Elle réaffirme notamment dans son article 3 (1) l'interdiction de toute discrimination fondée sur la religion.

Au niveau de la province du Québec, la principale source supra-législative, que plusieurs qualifient même de quasi-constitutionnelle (Frémont, 2005, p. 63) demeure néanmoins la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* adoptée en 1975 par l'Assemblée nationale du Québec. Apportant une « véritable plus-value normative significative à la protection des droits fondamentaux au Québec » (Frémont, 2005, p. 69), ce texte énonce explicitement pour la première fois les deux finalités de la laïcité que sont l'égalité et la liberté de conscience et de religion¹²¹, cela même si, comme nous le montrerons, ces droits étaient déjà garantis par la jurisprudence.

Cette Charte qui est un texte provincial ne saurait par conséquent être considérée comme une norme constitutionnelle. Toutefois, dès son adoption, ce

¹²⁰ *Loi canadienne sur les droits de la personne*, Chapitre H-6, [en ligne] <http://lois.justice.gc.ca/PDF/Loi/H/H-6.pdf>.

¹²¹ En ce sens, son préambule indique que « que tous les êtres humains sont égaux en valeur et en dignité et ont droit à une égale protection de la loi ». L'article 3 ajoute que « toute personne est titulaire des libertés fondamentales telles la liberté de conscience, la liberté de religion, la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de réunion pacifique et la liberté d'association ». Voir *Charte des droits et libertés de la personne*, L.R.Q., chapitre C-12, [en ligne] <http://www.cdpcj.qc.ca/fr/commun/docs/charte.pdf>.

texte portait intrinsèquement les germes de sa supériorité face aux lois ordinaires et son article 52 amorçait ainsi un processus de constitutionnalisation qui s'est poursuivi au cours des années (Morin, 1987, p. 30). Dans sa version de 1975, cet article énonçait en effet que : « Les articles 9 à 38 prévalent sur toute disposition d'une loi postérieure qui leur serait contraire, à moins que cette loi n'énonce expressément s'appliquer malgré la Charte ». Le Charte a ensuite subi de nombreuses modifications qui en ont étendu le champ d'application à l'orientation sexuelle en 1977¹²², au handicap en 1978¹²³ ainsi qu'au droit des travailleurs à la santé, à la sécurité et à l'intégrité physique en 1979¹²⁴. À partir de 1986, la supériorité ou prépondérance (que l'on retrouvait dans l'article 52) est étendue aux articles 1 à 8 de la Charte qui consacrent les droits fondamentaux dont la liberté de conscience et la liberté de religion, ces articles ne s'imposant plus seulement aux lois postérieures mais également aux lois antérieures (Morin, 1987, p. 37).

Afin de garantir l'effectivité des droits enchâssés dans la charte, celle-ci prévoyait dans son article 57 la création de la Commission des droits de la personne¹²⁵ (CDPDJ). Cette commission, créée en 1977, dispose d'un mandat sensiblement similaire à celui de la HALDE en contexte français. D'une part, elle exerce des fonctions de veille juridique en vertu desquelles elle est amenée à relever les dispositions législatives qui seraient contraires aux droits et libertés ou diligenter des recherches en lien avec les droits fondamentaux. D'autre part, elle mène des enquêtes dans les cas où ces droits semblent bafoués, produit des avis le cas échéant, et dispose enfin de la possibilité de saisir le Tribunal des droits de la personne quand il n'a pas été remédié à une infraction qu'elle avait préalablement constatée. Cette dernière juridiction est un tribunal spécialisé créé en 1990 à partir

¹²² *Loi modifiant la Charte des droits et libertés de la personne*, L.Q. 1977.

¹²³ *Loi assurant l'exercice des droits des personnes handicapées*. L.Q. 1978.

¹²⁴ *Loi sur la santé et la sécurité du travail*, L.Q. 1979.

¹²⁵ Il s'agit désormais de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse depuis 1995.

d'un amendement à la Charte québécoise¹²⁶. Il est notamment compétent pour juger de tout litige relatif à une discrimination interdite par la Charte.

Malgré la création de ces instances de contrôle que sont la CDPDJ et le Tribunal des droits de la personne, les juridictions ordinaires n'ont pas été dépossédées des contentieux relevant de leur compétence (Demers, 2005, p. 179). Si la Charte québécoise s'est imposée avec succès, c'est aussi en vertu de l'action de ces juridictions, lesquelles en ont largement intégré les dispositions dans leurs jurisprudences à partir des années 1980 (Dalphond, 2005, p. 213 ; Frémont, 2005, p. 77 ; Leydet, 2005, p. 113). Ce phénomène a été amplifié quand la Cour suprême du Canada (CSC) a conféré une valeur « quasi-constitutionnelle » à ce texte de référence en matière de droits fondamentaux dans des décisions de 1985 (Dalphond, 2005, p. 213). Toutefois, si la CSC a effectivement rappelé à plusieurs reprises cette « nature quasi-constitutionnelle » de la Charte québécoise, ce texte n'en demeure pas moins qu'une loi ordinaire dans la hiérarchie des normes et ne peut s'émanciper de la conformité aux normes constitutionnelles supérieures dont la Charte canadienne des droits ainsi que de l'interprétation qu'en fait la Cour suprême du Canada (Frémont, 1985, p. 71)¹²⁷.

4.2.1.2. Les sources constitutionnelles

Selon les stipulations de l'article 52 de la *Loi constitutionnelle de 1982*¹²⁸ qui affirment la suprématie de la « Constitution du Canada », cette dernière correspond à la *Loi de 1982 sur le Canada* par laquelle le Royaume-Uni a rapatrié au Canada le pouvoir de modifier la Constitution du Canada, les lois constitutionnelles de 1867 à 1982 ainsi qu'à plusieurs textes législatifs que la Loi constitutionnelle énumère (Brun, Tremblay et Brouillet, 2008, p. 11). Nous

¹²⁶ Voir les articles 100 et suivants de la Charte.

¹²⁷ On notera par ailleurs que la prépondérance de la Charte ne concerne pas tous les droits qui y sont énoncés, les droits économiques et sociaux notamment demeurant au rang de droit protégés sur un plan législatif et non constitutionnel.

¹²⁸ *Loi constitutionnelle de 1982* (R.-U.), constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.-U.), 1982, c. 11, [en ligne] <http://www.canlii.org/fr/ca/const/const1982.html>.

reviendrons ici sur les textes constitutionnels dans lesquels les principes constitutifs de la laïcité peuvent, parfois très tôt dans l'histoire du Canada, être décelés. Dans cette perspective, M. Milot a en effet montré comment les trois principes de séparation, d'égalité et de liberté de religion se retrouvent dans les premiers actes constitutionnels adoptés entre 1763 et 1791 au Canada (Milot, 2002, p. 44).

Le Traité de Paris du 10 février 1763 accorde ainsi la liberté de religion aux sujets catholiques canadiens, son article 4 stipulant que (en vieux français) :

Sa Majesté Britannique convient d'accorder aux Habitans du Canada la Liberté de la Religion Catholique ; En Consequence Elle donnera les Ordres les plus precis & les plus effectifs, pour que ses nouveaux Sujets Catholiques Romains puissent professer le Culte de leur Religion selon le Rit de l'Eglise Romaine, en tant que le permettent les Loix de la Grande Bretagne¹²⁹.

L'Acte de Québec du 22 juin 1774, qui aura pour effet de maintenir la loyauté à la Couronne des Canadiens catholiques à une époque où les colonies du sud tendent à s'émanciper (Milot, 2002, p. 47) réaffirme alors la liberté de religion. Dans cette optique, son article V dispose que (en vieux français) :

Les habitants de Québec peuvent professer la Religion Romaine, soumise à la suprématie du Roi (...) et le clergé jouira de ses droits accoutumés (...) les sujets de sa Majesté professant la Religion de l'Eglise de Rome dans ladite province de Québec peuvent avoir, conserver et jouir du libre exercice de la Religion de l'Eglise de Rome, soumise à la Suprématie du Roi, déclarée et établie par un acte fait dans la première année du règne de la Reine Elizabeth (...); et que le Clergé de la dite Eglise peut tenir, recevoir et jouir de ses dus et droits accoutumés, eu égard seulement aux personnes qui professeront la dite Religion¹³⁰.

Si l'*Acte constitutionnel de 1791* renvoie expressément à l'*Acte de Québec de 1774* pour réaffirmer la liberté de religion des catholiques et confirmer les droits du clergé à percevoir la dîme auprès de ses ouailles, ce texte innove en amorçant la séparation des Églises et de l'État. Sans revenir sur la liberté des cultes, il limite

¹²⁹ *Traité de Paris du 10 février 1763*, [en ligne] http://www.tlfq.ulaval.ca/AXL/amnord/cndtraite_Paris_1763.htm.

¹³⁰ *Acte de Québec du 22 juin 1774*, [en ligne] http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amnord/cndconst_Acte_deQuebec_1774.htm.

pourtant l'exercice de certains droits civils aux membres des clergés aussi bien catholique qu'anglican et amorce ainsi la séparation entre les fonctions politiques et religieuses (Milot, 2002, p. 49-50). L'article XXI de cet Acte dispose ainsi que (en vieux français) :

Pourvu toujours et il est de plus statué par la dite autorité, qu'aucune personne ne pourra être élue comme membre pour servir dans l'une ou l'autre des dites Assemblées, ni y siéger ni y voter, qui sera membre de l'une ou l'autre des dits Conseils Législatifs qui seront établis comme ci-dessus, dans les dites deux provinces, ou qui sera ministre de l'Église Anglicane, ou Ministre, Prêtre, Ecclésiastique, ou Précepteur, soit suivant les rites de l'Église Romaine, ou sous aucun autre forme ou profession de foi ou de culte religieux¹³¹.

On retrouve également l'inscription du principe d'égalité dans le droit avec l'adoption par la Chambre d'assemblée du Bas-Canada, qui correspond aujourd'hui au Québec, d'une loi de 1832 reconnaissant aux personnes de religion juive les mêmes droits qu'aux autres citoyens (Milot, 2009a, p. 65). Au niveau du Canada, la promulgation d'une loi de 1834 énonce l'égalité de tous les cultes en étendant la protection qui était déjà accordée aux catholiques à toutes les confessions religieuses (*Idem*). Ce dispositif est renforcé avec l'adoption d'une *Loi sur la liberté des cultes* de 1951.

L'établissement de la Confédération est marqué par l'adoption de la *Loi constitutionnelle du 1^{er} juillet 1867*. Cette texte constitutionnel s'avère totalement muet sur la question religieuse et repose ainsi implicitement sur le principe de neutralité de l'État (Milot, 2002, p. 81), cela même si comme nous l'évoquerons dans le prochain chapitre, il prévoit certaines protections pour les minorités catholiques et protestantes dans le domaine de l'administration scolaire. On soulignera que la *Loi constitutionnelle du 28 juin 1871 sur l'Amérique du Nord britannique* a ensuite fait preuve d'un même mutisme au chapitre de la religion. Plusieurs ont donc vu dans la *Loi constitutionnelle du 1^{er} juillet 1867*, et en particulier dans son préambule qui indiquait que la « constitution repos[ait] sur les mêmes principes que celle du Royaume-Uni », une déclaration implicite des

¹³¹ *Acte constitutionnel de 1791*, [en ligne] <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amnord/cndconst1791.htm>

droits fondamentaux. On notera d'ailleurs qu'en se fondant sur la tradition constitutionnelle du Canada, plusieurs arrêts de la CSC ont néanmoins affirmé, dès les années 1950, que la liberté de religion était une liberté constitutionnelle (Chevrette et Marx, 1982, p. 1405-1406)¹³². Énoncée en tant que telle dans une décision *Boucher c. La Reine*¹³³ de 1951, la liberté de religion est à nouveau affirmée dans la décision *Saumur c. Ville de Québec*¹³⁴ de 1953. Dans cette dernière décision, la Cour indiquait ainsi que :

Par conséquent, depuis 1760 et jusqu'à nos jours, la liberté de religion a été reconnue, dans notre régime juridique, comme un principe fondamental. Bien que nous n'ayons rien qui ressemble à une Église d'État, il est hors de doute que la possibilité d'affirmer sans contrainte sa croyance religieuse et de la propager, à titre personnel ou grâce à des institutions, demeure, du point de vue constitutionnel, de la plus grande importance pour tout le Dominion¹³⁵.

Le principe est réaffirmé dans une décision *Chaput v. Romain* du 15 novembre 1955¹³⁶ où la CSC précise que cette liberté ne saurait avoir de consistance dans un régime où l'État reconnaîtrait officiellement une religion. Elle renvoie ainsi également aux principes de neutralité et de séparation des Églises et de l'État en affirmant que :

dans notre pays, il n'existe pas de religion d'État [nous soulignons]. Personne n'est tenu d'adhérer à une croyance quelconque (...) La conscience de chacun est une affaire personnelle, et l'affaire de nul autre. Il serait désolant de penser qu'une majorité puisse imposer ses vues religieuses à une minorité. Ce serait une erreur fâcheuse de croire qu'on sert son pays ou sa religion, en refusant dans une province, à une minorité, les mêmes droits que l'on revendique soi-même avec raison, dans une autre province (...) l'opinion d'une minorité a droit au même respect que celle de la majorité.

¹³² Selon les constitutionnalistes H. Brun, G. Tremblay et E. Brouillet (2008, p. 638), cette thèse serait pourtant difficilement défendable.

¹³³ *Boucher c. La Reine*, [1951] R.C.S. 265.

¹³⁴ *Saumur c. Ville de Québec*, [1953] 2.R.C.S. 299.

¹³⁵ *Idem*.

¹³⁶ Dans cette affaire, la Cour était amenée à se prononcer sur la légalité de l'arrestation de Témoins de Jéhovah qui célébraient leur culte à leur domicile, voir *Chaput v. Romain*, [1955] S.C.R. 834.

Malgré l'affirmation jurisprudentielle de l'absence de religion d'État, un principe qui découlait déjà implicitement de la Loi constitutionnelle de 1867, la rédaction du premier article de la *Loi constitutionnelle de 1982* par laquelle a été opéré le rapatriement de la Constitution au Canada peut surprendre. Celui-ci dispose en effet que « le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit »¹³⁷. En 1992, la Cour fédérale du Canada a interprété cette formule comme empêchant le Canada d'être un État athée mais ne l'empêchant pas, à l'inverse, d'être un État laïque (Brun, Tremblay et Brouillet, 2008, p. 960 ; Milot, 2009b, p. 37)¹³⁸. Si P. Bosset (1999, p. 3) a considéré qu'en raison de cette disposition le droit constitutionnel canadien n'est pas véritablement clair, ne proposant pas comme dans le cas français, un modèle de séparation officielle des Églises et de l'État, cette séparation procède pourtant de l'interprétation jurisprudentielle que la CSC fait de la liberté de religion. Dans une décision *R c. Big M Drug Mart* de 1985, la Cour a d'ailleurs précisé qu' : « une majorité religieuse, ou l'État à sa demande, ne peut, pour des motifs religieux, imposer sa propre conception de ce qui est bon et vrai aux citoyens qui ne partagent pas le même point de vue »¹³⁹.

La *Charte canadienne des droits et libertés de 1982* et les nombreux droits fondamentaux qui y sont enchâssés sont « indubitablement de nature constitutionnelle » parce qu'ils sont inclus dans la première partie de la *Loi constitutionnelle de 1982* (Morin, 1987, p. 39). Le principe d'égalité de tous les citoyens se trouve garanti en vertu de l'article 15 (1), celui-ci interdisant toute discrimination fondée sur la religion. On soulignera enfin que, garantie à l'article 2 a), la liberté de conscience et de religion est la première des libertés énoncées

¹³⁷ *Loi constitutionnelle de 1982* (R.-U.), constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.-U.), 1982, c. 11, [en ligne] <http://www.canlii.org/fr/ca/const/const1982.html>.

¹³⁸ *O'Sullivan c. M.R.N.*, [1992] 1 C.F. 522.

¹³⁹ Voir *R c. Big M Drug Mart*, [1985], 1. R.C.S. 295, 397. Nous avons par ailleurs indiqué qu'autant les études sociohistoriques du parcours de la laïcité au Canada (Milot, 2002) que les analyses juridiques du traitement du religieux dans les décisions de la CSC (Woehrling J, 2007) ont montré que l'affranchissement politique de l'influence des religions était un fait établi dans ce pays. P. Bosset (1999, p. 4) ajoute d'ailleurs que « la mention de la suprématie de Dieu ne peut avoir pour effet de neutraliser les libertés fondamentales de conscience et de religion expressément garanties dans la charte canadienne ».

dans la Charte. Sans pouvoir en tirer de conséquences sur la prédominance de cette liberté sur les autres droits garantis, on soulignera toutefois que la place symbolique qui lui a été donnée dans ce texte constitutionnel reflète certainement la valeur qu’ont voulu lui conférer les constituants de 1982.

4.2.1.3. Portée juridique des principes constitutifs de la laïcité

Tout comme dans le contexte français, la portée juridique des principes qui correspondent aux finalités poursuivies par la laïcité¹⁴⁰ ne suscite pas de problème au Canada. Au palier fédéral, qui a préséance sur le niveau provincial, l’enchâssement du droit à l’égalité et de la *liberté de conscience et de religion* dans la Charte canadienne de 1982 leur confère hors de tout doute une valeur constitutionnelle. Garantis constitutionnellement, ces droits ne sont cependant énoncés qu’en termes généraux et leur contenu n’est pas défini (Brun, Tremblay et Brouillet, 2008, p. 953). Le raisonnement que tenait la présidente du Tribunal des droits de la personne du Québec quant à la portée de la Charte québécoise des droits est ici transposable à la Charte canadienne. Celle-ci indiquait en effet que :

devant des dispositions qui, en raison de leur nature constitutionnelle ou quasi constitutionnelle, sont rédigées en des termes larges, les juges décident de litiges en tenant compte de considérations d’ordre social, culturel et historiques en plus de celles d’ordre strictement juridique (Rivet, 2005, p. 10).

Selon cette lecture, le juge devrait donc désormais « mettre en lumière (...) les valeurs qui sous-tendent ces textes à une époque donnée » (Rivet, 2005, p. 16), cela même s’il doit toujours arrimer son travail aux balises objectives établies par le législateur. Tout comme dans le cadre juridique français, l’interprétation et la portée des droits sont donc évolutives et peuvent changer au gré des transformations de la société (Brun, Tremblay et Brouillet, 2008, p. 958).

Dans ce contexte, c’est donc aux juridictions et principalement à la CSC qu’est revenu le rôle de déterminer la portée des principes aux fondements de la

¹⁴⁰ Selon la conceptualisation sociologique de la laïcité.

laïcité. On précisera que la CSC n'est pas à proprement une Cour constitutionnelle comme l'est le Conseil constitutionnel français (Lajoie, 1997, p. 4). Elle est plutôt une « un tribunal général d'appel dans un système judiciaire unifié » dont le rôle d'interprétation de la Constitution a été croissant au cours des années en vertu d'une reconnaissance implicite en 1982 de sa compétence de contrôler la constitutionnalité des lois (Lajoie, 1997, p. 6). Selon cette perspective, sa fonction s'apparente donc plus à celle du Conseil d'État français, cela même si sa compétence constitutionnelle a été progressivement reconnue par les textes de droit à l'inverse de la plus haute juridiction administrative française.

C'est ainsi à partir de l'interprétation des principes de non discrimination (droit à l'égalité) et de liberté de conscience et de religion que les tribunaux (et la CSC en dernier ressort) ont imposé une obligation de *neutralité de l'État* (Woehrling. J, 2007, p. 22 ; 2008, p. 50). Interdisant aux pouvoirs publics de privilégier ou de défavoriser une religion par rapport à une autre, ce principe s'oppose également à ce que l'État ne défavorise les confessions religieuses par rapport à l'athéisme ou l'agnosticisme (Woehrling. J, 2007, p. 22). Dans ce sens, on retrouve l'expression de cette obligation de neutralité dans la décision *R. c. Big M Drug Mart Ltd*¹⁴¹ du 24 avril 1985. La CSC y rappelle les principes d'égalité et de liberté de conscience desquels découle, sans que cela ne soit mentionné, le principe de la neutralité de l'État :

Historiquement, la foi et la pratique religieuses sont, à bien des égards, des archétypes des croyances et manifestations dictées par la conscience et elles sont donc protégées par la Charte. La même protection s'applique, pour les mêmes motifs, aux expressions et manifestations d'incroyance et au refus d'observer les pratiques religieuses.

¹⁴¹ *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295. En l'espèce, la requérante contestait la légalité de la *Loi sur le Dimanche* en vertu de laquelle elle ne pouvait s'exercer au commerce de marchandises ce jour de la semaine.

Dans la décision *Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Village de Lafontaine* du 30 juin 2004¹⁴², la CSC a indiqué que « la liberté de religion est un droit fondamental qui impose à l'État et aux pouvoirs publics une obligation de neutralité religieuse envers l'ensemble des religions et des citoyens ». Si dans cette optique la neutralité découle bien de l'interprétation des droits fondamentaux, il s'agit également d'un principe qui s'inscrit dans la continuité de l'histoire constitutionnelle du Canada. Dans la décision *Bruker c. Marcovitz*, du 14 décembre 2007¹⁴³, inscrit ainsi cette posture de neutralité de l'État dans l'histoire, une posture qui serait bien réelle cela même s'il certains pans du droit canadien ont été élaborés en vertu d'une matrice chrétienne :

Malgré les fondements religieux du droit romain et du droit civil français dont est issu le droit civil québécois, que l'État québécois soit neutre du point de vue religieux ne devrait faire, aujourd'hui, aucun doute. Une première césure s'est opérée lors de la *Proclamation Royale* de 1763. L'ouverture au monde faite au XX^e siècle et la prise en charge par l'État des institutions contrôlées par les communautés religieuses au début des années 60 lors de la Révolution tranquille marquent un autre pas. Une césure plus complète est survenue avec l'adoption, par le Canada, de la politique du multiculturalisme.

On indiquera que si le principe de neutralité de l'État a été énoncé par la CSC, de nombreuses autres juridictions ou instances de contrôle québécoises réfèrent également dans leurs décisions à cette obligation de l'État en se fondant sur les dispositions de la *Charte québécoise des droits et libertés*. Tel est notamment le cas de la décision *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Laval*¹⁴⁴ rendue par le Tribunal des droits de la personne en 2006 où la juridiction énonce expressément l'obligation de neutralité de l'État

¹⁴² Nous reviendrons plus longuement sur cette décision dans le prochain chapitre. Voir *Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, 2004 CSC 48, [2004] 2 R.C.S. 650. Nous reviendrons sur cette décision dans le prochain chapitre.

¹⁴³ *Bruker c. Marcovitz*, 2007 CSC 54, [2007] 3 R.C.S. 607 du 14 décembre 2007.

¹⁴⁴ Tribunal des droits de la personne, *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Laval (Ville de)*, 2006 QCTDP 17 (CanLII). En l'espèce, une requérante avait contesté la pratique de la prière avant l'ouverture des séances du conseil municipal de la ville de Laval, arguant que de telles pratiques étaient discriminatoires à l'endroit des citoyens qui n'étaient pas de confession catholique. Nous reviendrons sur cette décision dans le prochain chapitre.

pour interdire la pratique de la prière au conseil municipal de la ville de Laval. Dans son rapport d'activité pour les années 2008-2009, le Tribunal estime d'ailleurs qu'avec cette décision, il a « établi, en droit québécois, le principe de neutralité religieuse de l'État aux fins d'assurer la jouissance en pleine égalité de la liberté religieuse de tous » (Tribunal des droits de la personne, 2009, p. 74). De la même manière, la CDPDJ a énoncé à plusieurs reprises le principe de neutralité de l'État en se fondant sur les articles 3 (religion) et 10 (non discrimination) de la *Charte québécoise des droits* :

L'État se doit de demeurer neutre par rapport aux religions, non seulement pour préserver la liberté de religion et de conscience, mais également, et tout autant, en vertu du droit à l'égalité sans discrimination fondée sur la religion protégé par les chartes québécoise et canadienne¹⁴⁵.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, c'est par un même procédé jurisprudentiel que le principe de séparation des Églises et de l'État, qui n'a toutefois jamais été expressément consacré par la jurisprudence, transparaît en droit canadien. On en trouve ainsi l'expression dès 1955 dans la décision *Chaput v. Romain*¹⁴⁶ qui affirme qu'il n'y a pas de religion d'État au Canada. Selon H. Brun, G. Tremblay et E. Brouillet (2008, p. 1078), ce principe aurait ensuite bénéficié d'une véritable reconnaissance par la CSC dans sa décision *R. c. Big M Drug Mart Ltd*¹⁴⁷ jugeant que la *Loi sur le Dimanche* était inconstitutionnelle car elle poursuivait des visées religieuses et non laïques.

Dans ce domaine, la jurisprudence reste constante : si certaines décisions sanctionnent l'ingérence du religieux dans la sphère du politique en se fondant sur l'atteinte à la neutralité de l'État (comme cela a pu être le cas dans la décision du Tribunal des droits de la personne relative à la ville de Laval en 2006¹⁴⁸), le principe de séparation des Églises et de l'État peut néanmoins y être décelé.

¹⁴⁵ CDPDJ, *Examen de la conformité du cours d'éthique et de culture religieuse à la Charte*, Cat. 2.120-4.22, 2008, p. 5. Voir également dans le même sens CDPDJ, *Document de réflexion. La Charte et la prise en compte de la religion dans l'espace public*, Cat. 2.113-2.11, 2008, p. 15.

¹⁴⁶ *Chaput v. Romain*, [1955] S.C.R. 834.

¹⁴⁷ *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295.

¹⁴⁸ Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

Tout comme dans le contexte français, les deux principes de la laïcité que sont la neutralité et la séparation des Églises et de l'État, qui ne sont pas énoncés dans des textes constitutionnels¹⁴⁹, émergent comme production constitutionnelle de la CSC en ce qu'ils sont « subordonnés à des droits reconnus comme fondamentaux » (Milot, 2009b, p. 35). Peut-on alors évoquer une centralisation du contrôle sous l'égide de la CSC ? Nous avons montré que les plusieurs juridictions ou instances de contrôles québécois ont énoncé les mêmes principes en se fondant sur un outil juridique différent que la CSC. Vu sous cet angle, l'argument que nous avons présenté au premier chapitre et selon lequel la CSC imposerait sa lecture des droits au Québec n'est pas valide.

4.2.2. Les sources de droit international

Le Canada a adhéré aux mêmes traités internationaux (hormis les traités européens) garantissant les droits fondamentaux que la France. Il s'agit notamment de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH) du 10 décembre 1948 ainsi que du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIRDGP) que la Canada a ratifié en 1976.

Toutefois, contrairement à la France qui se doit de respecter le droit européen et le droit communautaire, le Canada n'est pas contraint dans l'ordonnement de son droit interne par les traités qu'il a ratifiés. Le système juridique canadien repose en effet sur une conception dualiste du droit international et du droit interne et ces deux ordres juridiques, considérés comme distincts, opèrent chacun dans leurs propres sphères de compétences (Brun, Tremblay et Brouillet, 2008, p. 650). Pour que les traités internationaux disposent alors d'une autorité juridique s'imposant aux tribunaux canadiens, ils doivent au préalable avoir fait l'objet d'une incorporation législative (Brun, Tremblay et Brouillet, 2008, p. 655). Dans cette optique, les normes contenues dans la DUDH

¹⁴⁹ Rappelons que la Constitution française n'évoque que le principe de laïcité sans en définir le contenu.

n'ont peut-être pas force de droit au Canada mais ont néanmoins servi de sources interprétatives des chartes des droits.

Il en est de même des stipulations du (PIRDCP). Si le gouvernement du Québec a adopté un arrêté en conseil confirmant son adhésion au pacte, le Parlement du Québec ne l'a pas incorporé dans le droit positif par une loi. Dans ce contexte, seul un recours aux Nations-Unis peut dès lors être exercé afin de faire constater une violation au Pacte, que cette violation ait été réalisée au niveau provincial ou au niveau fédéral.

CONCLUSION DU CHAPITRE IV

Nous avons indiqué dans le deuxième chapitre que le sens et la forme que prend la laïcité évoluent selon l'interprétation que les gouvernants politiques font de ses principes constitutifs ainsi que des modalités par lesquelles les juridictions les intègrent dans leurs normes de contrôle. Après avoir présenté dans ce chapitre les cadres juridiques de la régulation de la diversité religieuse au Québec et en France, il est possible d'en évaluer leur portée comparative.

En effet, on observe dans ces deux contextes nationaux l'importance du travail des juridictions dans l'émergence qu'ont connu les quatre principes de la laïcité dans le droit. Alors même qu'ils s'inscrivent dans deux contextes juridiques différents, les principes d'égalité et de liberté de conscience disposent d'une valeur constitutionnelle dans ces deux sociétés. Mais leur portée dépendra de l'interprétation que les juridictions feront des deux autres principes de la laïcité dont celui de neutralité, un principe qui n'est pas affirmé en tant que tel dans les textes juridiques français et québécois.

Selon cette approche, des postures de neutralité de l'État émergent des jurisprudences des tribunaux qui régulent la diversité religieuse. Si, A. Lajoie (1997, p. 207) estime que la Cour suprême du Canada est devenue « l'arbitre des valeurs dans la société », D. Lochak (2007, p. 19) lui fait écho en contexte français en indiquant que le Conseil d'État peut « diffuser certaines valeurs ». On indiquera plutôt que les juges ne se font que les interprètes de différentes valeurs qu'ils ont débusquées dans leur action contentieuse. Et ils ne sont pas les seuls à effectuer ce travail d'interprétation, les normes juridiques adoptées par le législateur, et que les juges seront d'ailleurs amenés à interpréter, procédant également d'une telle démarche. C'est dans cette optique que nous nous inscrivons en proposant désormais d'exposer, en contextes québécois et français, les diverses attitudes de neutralité de l'État que l'on peut retracer dans le travail par lequel le législateur, mais aussi des juges, régulent l'expression collective ainsi que de l'expression individuelle du religieux dans la sphère publique.

CHAPITRE V

LA RÉGULATION DE L'EXPRESSION COLLECTIVE DU RELIGIEUX DANS LA SPHÈRE PUBLIQUE

La neutralité de l'État est une exigence normative qui s'impose aux pouvoirs publics, cela parce que son respect est le gage le plus probant d'un traitement égal de tous les citoyens quelles que soient leurs convictions religieuses. Ainsi, ne faisant pas sienne l'une des conceptions du bien en présence, l'État assure à tous que sa gouvernance ne sera pas guidée par un quelconque référent religieux, ni ne fera ombrage à l'expression de l'une ou l'autre des confessions présentes dans la société. La neutralité est bien une obligation du politique devant garantir la liberté de conscience et de religion de tous les citoyens.

Si l'État ne connaît pas directement la religion en contexte laïque, ce sont pourtant les nécessités de la protection de la liberté de conscience et de religion qui l'amène néanmoins à s'immiscer dans le champ religieux dont il se fait l'interprète. Dans ce sens, l'État est amené à déterminer *a priori* les contours de la religion afin de garantir *a posteriori* la liberté de conscience et de religion de ceux qui s'en réclament.

Dans ce chapitre, où nous nous attachons à analyser le type de mise en œuvre de la neutralité de l'État dans la régulation de l'expression collective du religieux, nous observerons d'abord les conceptions de la religion qui émergent

des aménagements juridiques québécois et français relatifs à la protection de la liberté de conscience et de religion. Nous aborderons ensuite les postures de neutralité qui découlent des régimes juridiques relatifs aux édifices culturels, des lieux qui incarnent véritablement l'expression collective du religieux. Nous questionnerons enfin les avantages qui peuvent être consentis à des groupes religieux par les pouvoirs publics, leur conférant parfois une place ou un rôle à jouer dans la sphère publique.

5.1. La définition de la religion au prisme de la liberté de conscience et de religion

Nous avons indiqué que c'est bien le principe même de la liberté de conscience et de religion qui implique que l'État laïque n'ignore pas le fait religieux mais, à l'inverse, le prenne en compte (Woehrling J-M, 2003b, p. 24) afin que les contours de cette liberté soient clairement définis en ne procédant pas d'appréciations circonstanciées du politique ou du juridique. Selon cette lecture, les nécessités de la liberté de conscience et de religion interrogent, en retour, les positions de neutralité de l'État face au religieux. Précisons ici que nous ne présenterons pas les conceptualisations de la religion qui ont pu être formulées dans le champ sociologique. Nous nous attacherons plutôt à montrer comment, dans les contextes québécois et français, la laïcité juridique définit la religion comme une notion fonctionnelle qui emporte des conséquences pour l'expression collective des groupes concernés¹⁵⁰.

5.1.1. La religion « saisie » par la laïcité juridique au Québec

Au Québec et au Canada, le législateur n'énonce aucune définition objective de la religion ou des croyances (Milot, 2002, p. 133 ; Saris, à paraître, p. 613) et, dans ce contexte, ce sont les tribunaux qui ont procédé à la délimitation de ce qui

¹⁵⁰ Rappelons que nous aborderons l'expression individuelle du religieux dans le prochain chapitre.

relève du champ religieux par le biais de leurs jurisprudences garantissant la liberté de conscience et de religion.

5.1.1.1. La notion de religion

À l'instar du législateur, « les tribunaux canadiens (...) sont portés à éviter la formulation d'une définition objective de la religion ou de se prononcer quant à la nature des croyances ou convictions invoquées » (Woehrling J, 1998, p. 388). Ils en énoncent toutefois des éléments substantiels.

La religion dans la jurisprudence de la Cour suprême du Canada

Nous avons montré dans le précédent chapitre que la Cour suprême du Canada (CSC) avait énoncé le principe de séparation des Églises et de l'État en 1955 dans la décision *Chaput v. Romain*¹⁵¹. Dans cette même décision, qui se prononçait sur la légalité de l'arrestation d'un ministre du culte Témoins de Jéhovah qui présidait une cérémonie religieuse à domicile, le juge Tachereau énonce expressément que le culte des Témoins de Jéhovah est une religion¹⁵². Dans l'arrêt *Saumur et al. c. Procureur général du Québec* du 28 janvier 1964¹⁵³, la CSC procède à la même qualification en estimant que : « le demandeur-appelant fait partie d'une secte religieuse connue sous le nom des "Témoins de Jéhovah". Ces derniers évidemment ont le droit de pratiquer cette religion ». Dans des contextes où la liberté d'expression collective – l'exercice du culte et le prosélytisme¹⁵⁴ – de religions minoritaires avait été limitée par les pouvoirs publics, les tribunaux qualifiaient ainsi le religieux, lui accordant la protection

¹⁵¹ *Chaput v. Romain*, [1955] S.C.R. 834.

¹⁵² Il ajoutait que « toutes les religions sont sur un pied d'égalité, et tous les catholiques comme d'ailleurs tous les protestants, les juifs, ou les autres adhérents des diverses dénominations religieuses, ont la plus entière liberté de penser comme ils le désirent ».

¹⁵³ En l'espèce, les Témoins de Jéhovah contestaient une *Loi québécoise concernant la liberté des cultes et le bon ordre* qui considérait que la limitation du prosélytisme ne portait pas atteinte à la liberté des cultes, voir *Saumur et al. v. Procureur général du Québec*, [1964] S.C.R. 252.

¹⁵⁴ Soulignons que la CSC avait déjà rendu une décision en 1951 où elle considérait que l'interdiction générale de tout prosélytisme pour les Témoins de Jéhovah était contraire à la liberté de religion, voir *Boucher v. the King*, [1951] S.C.R. 265.

dont il pouvait bénéficier en vertu de la loi. Dans la décision *Chaput v. Romain* qui concerne l'expression collective d'une religion, le juge Taschereau évoque par ailleurs « la conscience de chacun [qui] est une affaire personnelle »¹⁵⁵.

En observant les causes sur lesquelles ont porté ces premières décisions de la CSC et au regard de l'interprétation qu'elle fait de la liberté de religion, la Cour appréhende la religion comme un système de références (élément subjectif caractérisé par les croyances) et de pratiques (élément objectif qui correspond à un culte célébré par un groupe d'individus). Les linéaments de cette conception de la religion peuvent à nouveau être dégagés des modalités par lesquelles la CSC définit la liberté de conscience et de religion dans la *décision R. c. Big M Drug Mart Ltd* du 24 avril 1985¹⁵⁶ :

Le concept de la liberté de religion se définit essentiellement comme le droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse, le droit de professer ouvertement des croyances religieuses sans crainte d'empêchement ou de représailles et le droit de manifester ses croyances religieuses par leur mise en pratique et par le culte ou par leur enseignement et leur propagation.

S'inscrivant dans cette même perspective, le juge en chef Dickson évoque les composantes de la religion dans la décision *R. c. Edwards Books and Art Ltd* du 18 décembre 1986 en référant aux « pratiques religieuses » ainsi qu'au « culte religieux ». Il ajoute que la liberté de conscience et de religion doit également s'appliquer aux « croyances intimes profondes qui régissent la perception qu'on a de soi, de l'humanité, de la nature et, dans certains cas, d'un être supérieur ou différent. Ces croyances, à leur tour, régissent notre comportement et nos pratiques »¹⁵⁷. Selon cette lecture, tout en englobant « un large éventail de convictions, les croyances protégées (...) se distinguent des "opinions" de nature politiques ou philosophiques » (Milot, 2002, p. 133), les tribunaux ne préjugent donc pas *a priori* d'une doxa et évitant d'ailleurs l'écueil d'une conception déiste de la

¹⁵⁵ *Chaput v. Romain*, [1955] S.C.R. 834.

¹⁵⁶ Dans cette affaire, une compagnie avait été accusée de s'être livrée illégalement à la vente de marchandise contrairement à la *Loi sur le dimanche*. En l'espèce, la Cour a estimé que cette loi était contraire au principe constitutionnel de la liberté de conscience et de religion. Voir *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295.

¹⁵⁷ *R. c. Edwards Books and Art Ltd.*, [1986] 2 R.C.S. 713.

religion qui aurait pu exclure du champ de protection de la liberté de conscience et de religion certaines confessions religieuses telles que la scientologie, le taoïsme ou le bouddhisme.

À la lecture des jurisprudences de la CSC, des correspondances peuvent être faites avec la définition durkheimienne de la religion. É. Durkheim indiquait ainsi qu' :

Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent (Durkheim, 1912, p. 51)

La CSC adopte en effet un raisonnement dont on peut souligner le parallèle avec la définition que nous venons d'exposer, lorsqu'elle a défini pour la première fois la religion dans la décision *Syndicat Northcrest c. Amselem*¹⁵⁸ de 2004 (Saris, à paraître, p. 614). La juge en chef McLachlin et les juges majoritaires y énoncent ainsi que :

Selon une définition générale, une religion s'entend typiquement d'un système particulier et complet de dogmes et de pratiques. Essentiellement, la religion s'entend de profondes croyances ou convictions volontaires, qui se rattachent à la foi spirituelle de l'individu et qui sont intégralement liées à la façon dont celui-ci se définit et s'épanouit spirituellement, et les pratiques de cette religion permettent à l'individu de communiquer avec l'être divin ou avec le sujet ou l'objet de cette foi spirituelle.

Dans ce contexte, les modalités par lesquelles les tribunaux se saisissent du religieux renvoient à une posture de neutralité confessionnelle intégrale de l'État. On soulignera en effet que ce n'est qu'à partir des nécessités de la garantie de la liberté de conscience et de religion que les juges définissent ce phénomène... et le définissent le plus largement possible afin que le champ de protection de la liberté qui lui est associée n'exclut pas *a priori* certaines conceptions du monde. Notons d'ailleurs que c'est bien dans des contentieux liés à des religions minoritaires, souvent mal acceptées socialement, que les juges ont été amenés à élaborer leur

¹⁵⁸ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, 2004 CSC 47, [2004] 2 R.C.S. 551.

position. Alors même qu'ils qualifient parfois les groupes litigieux de « sectes »¹⁵⁹ ou de « sectes religieuses »¹⁶⁰, ils n'en tirent pas de conséquence juridique sur le plan de la liberté de conscience et de religion, leur démarche s'apparentant plutôt à une classification au regard de la typologie webero-troeltschienne distinguant les figures « secte » et « église ». Parce qu'ils ne défavorisent pas ces systèmes axiologiques pourtant étrangers à la culture de société, leur positionnement renvoie donc également à une posture de neutralité référentielle.

La religion dans le dispositif juridique québécois

Il nous faut ici cerner comment la législation et les tribunaux québécois se positionnent face à la conception de la religion.

Premièrement, on soulignera que l'on peut percevoir à l'inverse un éloignement de la position de la CSC dans les conceptions de la religion qui découlent de la législation québécoise, cela même si le législateur ne définit jamais directement la notion. En effet, les lois québécoises abordent principalement le fait religieux lorsqu'elles en régulent l'expression collective. Dans ce contexte, elles prennent plus en compte l'élément objectif de la religion, et notamment le culte, que son élément subjectif.

Nous avons indiqué dans le précédent chapitre que le premier article de la *Loi québécoise sur la liberté des cultes* garantissait à toute personne vivant sur le territoire du Québec le libre exercice du culte¹⁶¹. Dans cette optique, la loi s'appuie principalement sur une conception objective de la religion, n'évoquant d'ailleurs jamais les croyances religieuses. Se positionnant à nouveau dans cette dimension objective, la *Loi québécoise sur les corporations religieuses* qui donne le statut de personne morale à ces organismes, définit l'« église » comme « un

¹⁵⁹ *Roncarelli v. Duplessis*, [1959] S.C.R. 121 ; *R. c. Shearing*, 2002 CSC 58, [2002] 3 R.C.S. 33

¹⁶⁰ *Saumur et al. v. Procureur général du Québec*, [1964] S.C.R. 252

¹⁶¹ *Loi sur la liberté des cultes*, L.R.Q., chapitre L-2, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/L_2/L2.HTM.

ensemble de personnes formant une société religieuse »¹⁶². Le code civil du Québec indique enfin dans son article 366 qui est consacré à la célébration des mariages civils que sont autorisés à procéder à de telles célébrations :

les ministres du culte habilités à le faire par la société religieuse à laquelle ils appartiennent, pourvu qu'ils résident au Québec et que le ressort dans lequel ils exercent leur ministère soit situé en tout ou en partie au Québec, *que l'existence, les rites et les cérémonies de leur confession aient un caractère permanent* [nous soulignons], qu'ils célèbrent les mariages dans des lieux conformes à ces rites ou aux règles prescrites par le ministre de la Justice et qu'ils soient autorisés par ce dernier.

Une conception objective de la religion transparaît à nouveau de la rédaction de cet article où peuvent être habilités à célébrer des mariages civils les ministres de cultes dont les rites et cérémonies ont un caractère permanent. Si la rédaction de cet article du code civil du Québec (et notamment la mention du caractère permanent des rites) aurait pu permettre à la direction de l'État civil de restreindre le nombre d'habilitations, on soulignera pourtant qu'il y aurait 10, 000 ministres du culte représentant près de 200 confessions religieuses qui seraient habilités à célébrer des mariages civils au Québec¹⁶³. Alors même qu'on pourrait considérer que cette disposition porte atteinte au principe de séparation des Églises et de l'État, tel n'est pourtant pas le cas. Avec ce procédé, les groupes religieux n'interviennent pas dans la gouvernance politique mais collaborent simplement avec les pouvoirs publics. En effet, ils ont l'obligation de transmettre la déclaration de mariage « sans délai » (article 118 du code civil du Québec) au directeur de l'État civil lequel est « le seul officier de l'État civil (...) chargé de dresser les actes de l'état civil et de les modifier, de tenir le registre de l'état civil, de le garder et d'en assurer la publicité » (article 103 du code civil du Québec).

¹⁶² *Loi sur les corporations religieuses*, L.R.Q., chapitre C-71, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_71/C71.html.

¹⁶³ Il s'agit toutefois de prendre ces chiffres avec la plus grande précaution, la seule source les mentionnant étant le bulletin du Mouvement laïque québécois qui est un mouvement défendant une conception fortement « républicaine » de la laïcité. Voir *Laïcité*, Bulletin du mouvement laïque québécois, vol. 22, n°2, été 2002, p. 3 [en ligne] http://www.mlq.qc.ca/pdf/laicite/laicite_22_2.pdf. Précisons en effet que nous n'avons pas pu obtenir de chiffres officiels de la part du directeur de l'état civil du Québec.

Sans qu'elles ne portent donc atteinte au principe de séparation des Églises et de l'État, ces dispositions ont plutôt pour effet de rejoindre une position de neutralité confessionnelle intégrale de l'État : elles ne visent pas à avantager ou à discriminer les groupes religieux pour autant que ceux-ci répondent à une définition minimale de la religion.

Deuxièmement, on soulignera que les modalités par lesquelles la laïcité juridique issue de la jurisprudence de la CSC définit le religieux trouvent écho dans les décisions des tribunaux québécois, et principalement dans la jurisprudence québécoise relative à l'interprétation de lois qui confèrent des avantages fiscaux aux institutions religieuses¹⁶⁴.

Dans ce contexte, une décision du 10 septembre 1996¹⁶⁵ de la Cour d'appel du Québec s'est prononcée sur le fait que l'aumisme était une religion pour en déduire que la Congrégation de l'Aumisme correspondait à la notion d'institution religieuse et pouvait bénéficier des avantages de cette qualification¹⁶⁶. En première instance, la Cour du Québec avait en effet jugé que « pour qu'il y ait institution religieuse, il faut que l'institution se réclame d'une religion [Or,] ici, il ne s'agit pas de croyants d'une même religion à l'intérieur d'une institution, puisque chaque adepte est libre de conserver sa religion ». En appel, le juge Philippon décide de ne pas suivre ce raisonnement et procède à un catalogue des éléments constitutifs de l'Aumisme pour en déduire que c'est bien de religion qu'il s'agit¹⁶⁷. Il rejette en

¹⁶⁴ Il s'agit essentiellement de la *Loi sur la fiscalité municipale* sur laquelle nous reviendrons quand nous aborderons la question des lieux de culte.

¹⁶⁵ *Congrégation de l'aumisme - les pèlerins de l'absolu c. Corporation municipale de Sainte-Lucie-des-Laurentides*, 1996 CanLII 5820 (QC C.A.)

¹⁶⁶ Ces avantages, essentiellement de nature fiscale, conditionnent en effet l'expression collective de la religion. Ils concernent les exonérations d'impôts dont peuvent bénéficier les lieux de culte sur lesquelles nous reviendrons plus loin dans ce chapitre.

¹⁶⁷ Le juge relève d'abord les éléments objectifs de la religion : « l'Aumisme comporte des pratiques religieuses. D'abord la prière et la méditation individuelles ou collectives, rituels qui se font en français et en sanskrit et se veulent un témoignage et une reconnaissance de tous les visages de Dieu. Ont cours aussi les rites consacrés au baptême et à l'accompagnement des mourants ainsi que ceux pratiqués lors des différentes fêtes prévues au calendrier aumiste où les participants portent un costume particulier et utilisent de l'encens ». Il indique ensuite que « le premier objet [constitutif de la corporation] correspond singulièrement aux explications non contredites sur l'Aumisme, que la preuve contient. Les mots "Unité Originelle" s'y trouvent et

particulier la conception déiste de la religion qui avait été retenue en première instance et énonce que « l'unicité dans les figures de la divinité n'est pas essentielle à la notion de religion et il faut retenir qu'en l'espèce l'appelante reconnaît un Être absolu tout en admettant la dévotion à plusieurs divinités ».

Notons en outre que tout comme la CSC, c'est bien en déterminant l'étendue de la protection de la liberté de conscience et de religion garantie par les Chartes que les tribunaux québécois se saisissent du religieux et en retracent les éléments objectif et subjectif afin d'en protéger la libre expression. Le 18 novembre 1991¹⁶⁸, le tribunal des droits de la personne réfère ainsi directement à la décision *R. c. Big M Drug Mart Ltd* de 1985 pour juger de l'atteinte à la liberté de religion dont il était saisi. On soulignera que la CDPDJ adopte une position similaire, s'inspirant de la décision *Syndicat Northcrest c. Amselem* de 2004, pour prendre en compte à la fois les croyances dont sont porteurs les individus et les formes d'expression collective qu'implique la liberté de conscience et de religion. Dans un avis rendu en 2005, elle énonce ainsi que :

La religion, au sens de l'article 10 de la Charte [québécoise], s'entend non seulement des religions établies mais aussi des religions non traditionnelles ou minoritaires. Elle s'entend aussi des pratiques et croyances rattachées à une religion¹⁶⁹.

5.1.1.2. Neutralité et expression collective du religieux

C'est de l'interprétation par les tribunaux de la liberté de conscience et de religion qu'émerge la notion de religion en droit canadien et québécois. C'est

l'expression "Vérités Fondamentales" peut se rapporter à la croyance en un principe supérieur qui domine la création ».

¹⁶⁸ Dans cette affaire, la requérante avait été forcée de démissionner de l'entreprise qui l'employait, cette dernière n'accédant pas aux demandes d'accommodements de nature religieuse qu'elle avait formulées, voir *C.D.P. c. Les Autobus Legault Inc.*, T.D.P. Q. ABITIBI, 1994 CanLII 2805 (QC T.D.P.).

¹⁶⁹ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. 2005. *Réflexion sur la portée et les limites de l'accommodement raisonnable en matière religieuse*, Cat. 2.120-4.20.1, février 2005, p. 8, [en ligne] http://www.cdpdj.qc.ca/fr/publications/docs/religion_accommodement_avis.pdf.

également de la protection de cette liberté que se dessinent les contours de l'obligation de neutralité de l'État.

La garantie de la liberté de conscience et de religion comme obligation de neutralité de l'État

La liberté de conscience suppose une double protection contre la conformité.

Premièrement, elle nécessite une protection du religieux minoritaire face à la majorité. Comme l'énonçait le juge Taschereau en reprenant les mêmes termes dans les arrêts *Chaput v. Romain* en 1955¹⁷⁰ puis *Saumur et al. v. Procureur général du Québec* en 1964¹⁷¹ :

il serait désolant de penser qu'une majorité puisse imposer ses vues religieuses à une minorité. Ce serait une erreur fâcheuse de croire qu'on sert son pays ou sa religion, en refusant dans une province, à une minorité, les mêmes droits que l'on revendique soi-même avec raison, dans une autre province.

L'État fédéral ainsi que les provinces canadiennes ont ainsi un devoir de neutralité, ne pouvant avantager ou désavantager une religion parce qu'elle serait celle d'une minorité ou qu'elle ne serait pas bien acceptée socialement par la majorité. Le juge ajoutait en effet dans l'arrêt *Chaput v. Romain* que dans « les circonstances de la présente cause, on ne faisait qu'exposer des doctrines religieuses, sans doute contraires aux vues de la majorité des citoyens de la localité, mais l'opinion d'une minorité a droit au même respect que celle de la majorité [nous soulignons] »¹⁷². Les juges majoritaires reprennent le même raisonnement en 1985 dans la décision *R. c. Big M Drug Mart Ltd*¹⁷³ relative à la *Loi sur le dimanche*. Ils estiment ainsi que :

Dans la mesure où elle astreint l'ensemble de la population à un idéal sectaire chrétien, la Loi sur le dimanche exerce une forme de coercition contraire à l'esprit de la Charte. La Loi paraît discriminatoire à l'égard des Canadiens non chrétiens. Des valeurs religieuses enracinées dans la moralité chrétienne sont

¹⁷⁰ *Chaput v. Romain*, [1955] S.C.R. 834.

¹⁷¹ *Saumur et al. v. Procureur général du Québec*, [1964] S.C.R. 252.

¹⁷² *Chaput v. Romain*, [1955] S.C.R. 834.

¹⁷³ *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295.

transformées en droit positif applicable aux croyants comme aux incroyants [nous soulignons].

La juge L'Heureux-Dubé ne faisait pas d'autre constat quand elle déclarait, dans le cadre de la décision *Young c. Young* du 21 octobre 1993¹⁷⁴ que « les libertés de religion et d'expression ont un caractère public et elles englobent la liberté de l'individu contre la coercition ou les contraintes de l'État ».

C'est d'ailleurs en se fondant sur cette argumentation que la Cour d'appel de Québec a invalidé le 27 août 2003 le règlement municipal de la ville de Blainville qui imposait l'obtention d'un permis restrictif de deux mois non renouvelable à toute personne voulant faire du « porte-à porte ». Elle estimait en effet que cette disposition, qui visait directement les Témoins de Jéhovah, reflétait une atteinte injustifiée à la liberté de conscience et de religion des ces derniers par la ville de Blainville¹⁷⁵.

Outre la protection face aux pressions de la majorité, la liberté de conscience et de religion suppose, deuxièmement, que les croyances personnelles d'un individu soient protégées, cela même si elles s'écartent du dogme dont celui-ci se revendique (Landheer-Cieslak, 2007, p.190). Dans ce sens, les juges ne contrôlent pas la validité de la croyance mais bien la sincérité de celui qui demande la garantie de la liberté de conscience et de religion (Saris, à paraître, p. 620). Dans la décision *La Reine c. Jones* du 9 octobre 1986¹⁷⁶, la CSC indiquait en effet qu' :

Un tribunal n'est pas en mesure de mettre en question la validité d'une croyance religieuse, même si peu de gens partagent cette croyance. Cependant rien n'empêche un tribunal d'examiner la sincérité d'une croyance religieuse qu'une personne invoque en demandant d'être exemptée de l'application d'une loi valide. En fait, il a le devoir de le faire.

¹⁷⁴ *Young c. Young*, [1993] 4 R.C.S. 3. Dans cette affaire, la CSC se prononçait sur la légalité d'une ordonnance qui avait été prononcée en vertu de la *Loi sur le divorce* et imposait des conditions restrictives à un père Témoins de Jéhovah concernant la participation de ses enfants à ses activités religieuses.

¹⁷⁵ *Ville de Blainville et Pierre Gingras c. Alain Beauchemin et al.* 2003. NO : 500-09-010960-011.

¹⁷⁶ *R. c. Jones*, [1986] 2 R.C.S. 284.

La Cour précise dans la décision *Syndicat Northcrest c. Amselem* de 2004 qu' :

une croyance sincère s'entend simplement d'une croyance honnête et le tribunal doit s'assurer que la croyance religieuse invoquée est avancée de bonne foi, qu'elle n'est ni fictive ni arbitraire et qu'elle ne constitue pas un artifice¹⁷⁷.

Selon cette lecture, ce qui relève de la protection de l'article 2a) de la Charte canadienne n'est donc pas conditionné à la conformité du comportement de l'individu à l'orthodoxie du dogme dont il se revendique. Alors même que l'invocation d'un précepte qui fait d'ores et déjà partie d'un corpus religieux traditionnel facilite le travail de qualification des juges au regard de la liberté de conscience et de religion, ceux-ci acceptent néanmoins qu'un individu en donne une interprétation personnelle s'éloignant du dogme établi¹⁷⁸ (Woehrling J, 1998,

¹⁷⁷ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, 2004 CSC 47, [2004] 2 R.C.S. 551. Dans cette décision, les juges majoritaires ajoutent que « l'appréciation de la sincérité est une question de fait qui repose sur des critères, notamment la crédibilité du témoignage du demandeur et la question de savoir si la croyance invoquée par le demandeur est en accord avec les autres pratiques religieuses courantes de celui-ci. Comme l'examen ne porte pas sur la perception qu'ont les autres des obligations religieuses du demandeur, mais sur ce que ce dernier considère subjectivement comme étant ces "obligations" religieuses, il ne convient pas d'exiger qu'il produise des opinions d'expert. Il ne convient pas non plus que le tribunal analyse rigoureusement les pratiques antérieures du demandeur pour décider de la sincérité de ses croyances courantes. Vu le caractère mouvant des croyances religieuses, l'examen par le tribunal de la sincérité de la croyance doit s'attacher non pas aux pratiques ou croyances antérieures de la personne, mais plutôt à ses croyances au moment de la prétendue atteinte à la liberté de religion ». Le juge Bastarache se pose en dissidence sur ce jugement et insiste sur l'importance de la prise en compte du critère objectif de la religion afin de garantir la liberté de conscience et de religion. Il indique ainsi que la religion « nécessite la croyance personnelle ou l'adoption d'une pratique religieuse qui trouve appui dans une croyance personnelle, mais aussi un lien de rattachement véritable de cette croyance avec la religion de cette personne. [On ne saurait] établir qu'une personne a une croyance sincère, ou a adopté de façon sincère une pratique religieuse qui a un lien de rattachement véritable avec la religion à laquelle il dit adhérer sans *faire appel à un critère objectif* [nous soulignons]. C'est une chose de prétendre qu'une pratique est protégée même si certains adeptes de la religion ne pensent pas qu'elle fait partie des préceptes de cette religion, et une autre d'affirmer qu'une pratique doit être protégée lorsqu'aucun adepte ne pense qu'elle fait partie des préceptes de la religion en question ».

¹⁷⁸ Dans ce sens, dans une décision du 10 février 1993, le Tribunal des droits de la personne du Québec estime que « lorsqu'une personne prétend être victime d'une discrimination fondée sur le droit qu'elle revendique de se conformer aux enseignements de sa religion, il est opportun de vérifier l'existence réelle de ces enseignements. En temps normal, cette vérification pourra facilement être faite par les moyens de preuve habituels ». En l'espèce, le tribunal juge que « l'existence de l'enseignement religieux invoqué par madame Smart ne pose aucun problème réel. Par ailleurs, la sincérité de sa croyance est admise ». Voir Tribunal des droits de la personne du Québec, *Smart c. Eaton*, T.D.P. Q. MONTRÉAL, 1993 CanLII 1039 (QC T.D.P.).

p. 389). Dans ce cadre, tout en constatant que « personne ne conteste que la religion sikhe orthodoxe requiert de ses adhérents qu'ils portent en tout temps leur kirpan », la Cour suprême a estimé, dans la décision *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* de 2006¹⁷⁹ que « le fait que plusieurs personnes pratiquent la même religion de façon différente n'invalide pas pour autant la demande de celui qui allègue une violation à sa liberté de religion ».

Le critère de la sincérité de la croyance est donc une question de fait, qui est appréciée *in concreto* selon les circonstances de chaque espèce (Woehrling J, 1998, p. 389). Dans un tel contexte, les tribunaux ont parfois estimé qu'ils pouvaient vérifier la réalité des pratiques antérieures du requérant même si cet élément ne saurait à lui seul être déterminant. Suivant cette logique, la CDPDJ avait ainsi indiqué, dans une résolution du 31 mai 1991¹⁸⁰, que la pratique religieuse antérieure d'un requérant était une « indication de la sincérité de la croyance » mais qu'elle ne pouvait en « constituer l'unique critère ». Elle ajoutait que « la sincérité d'une croyance religieuse – quelle qu'ait été la pratique antérieure d'un [individu] – doit suffire à fonder le droit à un régime particulier ». On relèvera toutefois que la CDPDJ se réservait ici la possibilité de recourir à l'appréciation d'éléments objectifs dans son évaluation de la sincérité en précisant que « le recours à d'autres moyens (par exemple, l'avis du rabbin) susceptibles de démontrer la sincérité [de l'individu], doit demeurer possible »¹⁸¹. Dans la même veine, le Tribunal des droits de la personne a estimé le 18 novembre 1994 que le fait qu'une requérante n'avait pas encore été baptisée ne permettait pas d'en déduire que la croyance invoquée n'était pas sincère.¹⁸²

¹⁷⁹ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 CSC 6, [2006] 1 R.C.S. 256. Dans cette affaire, un jeune sikh demandait que soit validé l'accommodement raisonnable lui permettant de porter son kirpan rituel à l'école publique. Nous y reviendrons en détail dans le prochain chapitre.

¹⁸⁰ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, *Le régime alimentaire des détenus de foi hébraïque : obligations des autorités carcérales*, Document adopté à la 358ième séance de la Commission, tenue le 31 mai 1991, par sa résolution COM 358 8.1.2., C at. 2.113.2.4, [en ligne] http://www.cdpdj.qc.ca/fr/publications/docs/aliments_hebraique.pdf.

¹⁸¹ *Idem*, p. 8

¹⁸² Le tribunal indique que « le fait que Mme Bédard n'ait été introduite officiellement dans cette Église par le baptême qu'en mai suivant [la demande d'accommodement] ne peut non plus nous

Soulignons toutefois que la liberté de conscience et de religion n'est pas absolue. La CSC exposait d'ailleurs dans la décision *R. c. Big M Drug Mart Ltd* de 1985¹⁸³ que :

La liberté signifie que, sous réserve des restrictions qui sont nécessaires pour préserver la sécurité, l'ordre, la santé ou les mœurs publics ou les libertés et droits fondamentaux d'autrui, nul ne peut être forcé d'agir contrairement à ses croyances ou à sa conscience.

De nombreuses jurisprudences renvoient ainsi à cette limitation de la liberté de conscience et de religion. À titre d'exemple, la juge L'Heureux-Dubé estimait dans l'affaire *Young c. Young* de 1993 que « la liberté de religion est intrinsèquement limitée par un certain nombre de considérations, dont les droits et les libertés d'autrui. Bien que les parents soient libres de se livrer à des pratiques religieuses, ces activités peuvent être limitées lorsqu'elles nuisent à l'intérêt de l'enfant, sans pour autant enfreindre la liberté de religion des parents »¹⁸⁴. La CSC a également jugé en 2009 que des impératifs de sécurité s'opposaient à ce que des huttérites soient dispensés de photographie sur leur permis de conduire, cela même si leur demande relevait de leur croyance sincère selon laquelle le deuxième commandement leur interdit de se faire photographier volontairement¹⁸⁵.

Liberté de conscience et de religion et configurations de neutralité de l'État

Sous réserve qu'elle ne porte pas atteinte à l'ordre public ou aux droits des tiers, l'expression de toutes les convictions religieuses est protégée à la fois dans ses dimensions collective et individuelle en vertu de la liberté de conscience et de religion. Dans cette optique, les jurisprudences de la CSC et des juridictions provinciales renvoient à une position de neutralité confessionnelle que l'on pourrait qualifier d'intégrale. En effet, les diverses confessions religieuses sont traitées de

permettre d'inférer qu'elle n'avait pas à remplir les prescriptions de cette Église avant ce moment. À l'automne 1991, la demande de Mme Bédard se fonde non sur un coup de tête passager, mais sur une croyance sincère. C'est donc bien de religion dont il s'agit ». Voir *C.D.P. c. Les Autobus Legault Inc., T.D.P. Q. ABITIBI*, 1994 CanLII 2805 (QC T.D.P.).

¹⁸³ *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295.

¹⁸⁴ *Young c. Young*, [1993] 4 R.C.S. 3.

¹⁸⁵ *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, 2009 CSC 37, [2009] 2 R.C.S. 567.

façon égalitaires sans que soient évalués leur corpus de croyances, leur ancienneté... ou que soient pris en compte le nombre de leurs adhérents et la nature des rites qu'elles proposent. Les fondements sur lesquels ces jurisprudences reposent sont donc des principes de justice – la liberté de conscience et de religion et l'égalité – sans que soient recherchée la compatibilité de la conviction et de la pratique religieuses avec le système culturel dans lequel elles se déploient, ou l'orthodoxie de la croyance invoquée par rapport à un dogme établi.

Il semble à l'inverse plus difficile de dire que ces jurisprudences, et principalement celles qui ont été rendues depuis les années 1980, font preuve d'une pleine neutralité référentielle. Certes, comme nous l'avons évoqué plus haut, elles ne préjugent pas des systèmes de croyances au regard de conceptions socialement acceptées de la religion. Toutefois, plusieurs des décisions que nous avons mentionnées appuient aussi leur argumentation sur la politique multiculturaliste de valorisation de la diversité. Dans ce sens, les juges majoritaires écrivaient dans la décision *R. c. Big M Drug Mart Ltd* de 1985¹⁸⁶ que :

le pouvoir d'imposer, pour des motifs religieux, l'observance universelle du jour de repos préféré par une religion ne concorde guère avec l'*objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens* [nous soulignons].

Une justification similaire peut être retracée sous la plume du juge en chef Dickson dans la décision *R. c. Edwards Books and Art Ltd* de 1986¹⁸⁷. Plus récemment dans l'arrêt *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* de 2006¹⁸⁸, la CSC justifiait le fait qu'elle n'interprétait pas le symbole religieux litigieux (le kirpan) comme une arme potentielle parce qu'un tel procédé « ne [tiendrait] pas compte des valeurs canadiennes fondées sur le multiculturalisme ». Elle ajoutait que « la tolérance religieuse constitue une valeur très importante au sein de la société canadienne ».

¹⁸⁶ *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295.

¹⁸⁷ *R. c. Edwards Books and Art Ltd.*, [1986] 2 R.C.S. 713.

¹⁸⁸ Nous reviendrons plus longuement sur cette décision dans le prochain chapitre. Voir *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S. 256, 2006 CSC 6

Cette argumentation s'éloigne légèrement de la posture de neutralité référentielle. Toutefois, on pourra toutefois dire que les aménagements de la laïcité juridique qui ressortent de ces jurisprudences s'apparentent à la figure idéal-typique de « laïcité de reconnaissance » où l'autonomie morale de l'individu qui invoque sa croyance religieuse est première. L'État ne rencontre peut-être pas pleinement l'idéal de neutralité, mais il le rencontre à un degré très élevé, garantissant ainsi la protection la plus étendue des libertés de conscience et de religion pour tous les citoyens quelles que soient la conception du bien pour laquelle ils ont opté.

5.1.2. La religion « saisie » par la laïcité juridique en France

À l'instar du législateur québécois, le législateur français ne définit pas directement la religion (Rolland, 2005a, p. 56) et, selon cette perspective, c'est le caractère laïque de la République française qui justifie son silence sur ce point. A. Boyer (2005a, p. 38) a d'ailleurs montré que le terme même de « religion » est très rarement employé par les pouvoirs publics français. Toutefois, c'est comme au Québec à travers les modalités par lesquelles l'État entend protéger la liberté de conscience et de religion que la notion apparaît (Landheer-Cieslak, 2007, p. 257).

5.1.2.1. La notion de religion

Avant d'entrer dans le développement, précisons préalablement un élément de contexte qui constitue la trame de fond des divergences avec le Québec dans les modalités dont la France se saisit du fait religieux. Notons qu'au Canada, la notion de liberté de conscience et de religion a émergé dans un contexte où il n'y avait pas de religion officielle de l'État. À l'inverse en France, la *Loi de séparation des Églises et de l'État de 1905* met précisément fin au système des cultes reconnus qui prévalait sous le régime concordataire. Dans ce cadre, si la loi envisage bien la protection de la liberté de conscience dans sa dimension

individuelle, elle met aussi fortement l'accent sur cette liberté dans sa dimension collective afin de permettre aux Églises de s'organiser selon leurs règles propres¹⁸⁹ (Boussinesq, 1994, p. 32). La loi de 1905 crée également le régime particulier de l'association cultuelle, sur lequel nous reviendrons plus précisément, cela parce c'est en interprétant les conditions d'accès à ce statut que le Conseil d'État a été amené à définir la notion de culte (Schwartz, 2007, p. 15) et donc indirectement celle de religion.

La religion au prisme du culte dans la jurisprudence du Conseil d'État

Rappelons que la *Loi de séparation des Églises et de l'État de 1905* indique dans son premier article que « la République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes (...) ». Dans ce contexte, la République respecte également toutes les croyances et assure la liberté du culte tout en définissant un cadre juridique encadrant les activités cultuelles.

En 1905, le législateur a dégagé la catégorie des associations cultuelles. Ces associations devaient se substituer aux anciens établissements publics des cultes – qui existaient sous le régime concordataire – et avaient « pour objet de subvenir aux frais, à l'entretien et à l'exercice public d'un culte » (Basdevant-Gaudemet, 1998, p. 344 ; Conseil d'État, 2004, p. 279). Dans ce contexte, la mise en place de ce régime renvoyait en 1905 à une position de neutralité confessionnelle de l'État. En effet, celui-ci ne reconnaissait plus certains cultes désignés mais les plaçait tous à égalité. Les cultes israélites et protestants ont très rapidement adhéré à ce nouveau régime (Boussinesq, 1994, p. 35 ; Durand-Prinborgne, 2004, p. 86) et les églises évangéliques voyaient même « un acte de la Providence » dans ce régime qui organisait la séparation effective des Églises et de l'État (Fath, 2005, p. 152).

¹⁸⁹ Dans ce sens, l'article 4 de la *Loi de 1905* dispose que : « Dans le délai d'un an, à partir de la promulgation de la présente loi, les biens mobiliers et immobiliers des menses, fabriques, conseils presbytéraux, consistoires et autres établissements publics du culte seront, avec toutes les charges et obligations qui les grèvent et avec leur affectation spéciale, transférés par les représentants légaux de ces établissements aux associations qui, en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice, se seront légalement formées, suivant les prescriptions de l'article 19, pour l'exercice de ce culte dans les anciennes circonscriptions desdits établissements ».

Seul le catholicisme n'a accepté un statut d'association culturelle spécifique – celui de l'association diocésaine – qu'en 1924, après de nombreuses tractations diplomatiques entre la France et le Vatican (Basdevant-Gaudemet, 1998, p. 346 ; Conseil d'État, 2004, p. 283) et un assouplissement du cadre juridique par le Conseil d'État (Portier, 2005a, p. 123).

Les associations culturelles bénéficient d'un régime juridique spécifique qui leur confère des avantages significatifs notamment sur le plan fiscal¹⁹⁰, des avantages qui se justifieraient selon plusieurs par le fait que les anciennes traditions religieuses françaises « participent au patrimoine historique et à la vie du pays depuis suffisamment longtemps pour que certains traits de leur statut les différencient des nouvelles croyances qui n'ont pas la même inscription historique » (Le Vallois, 2003, p. 187).

Si le législateur de 1905 poursuivait des objectifs de neutralité confessionnelle, les effets de la loi tendent aujourd'hui à introduire des traitements différenciés entre les confessions car ce régime dérogatoire au droit commun des associations profite ainsi aux anciens cultes reconnus, c'est-à-dire aux grandes traditions religieuses françaises. En effet, la loi de 1905 ne définissait pas le culte ni ne précisait les conditions d'octroi du statut avantageux de l'association culturelle pour les confessions religieuses. Dès lors, tout nouveau groupe religieux qui souhaite désormais être qualifié de la sorte doit s'auto-désigner en tant qu'association culturelle tout en devant *a posteriori* disposer de l'agrément de l'administration afin de percevoir les avantages que ce statut peut lui conférer (Rolland, 2005a, p. 57).

Face aux « religions révélées », les nouveaux groupes religieux présents sur le territoire français se trouvent dès lors désavantagés de fait. Et c'est dans ce

¹⁹⁰ Nous avons rapidement montré que les « sociétés religieuses » au Québec disposent également de certains avantages. Toutefois, ceux-ci sont plus étendus en contexte français. En vertu de l'article 1382-4 du Code général des impôts (CGI), les édifices affectés à l'exercice d'un culte qui appartiennent à des associations culturelles sont exonérées de la taxe foncière sur les propriétés bâties. Par ailleurs, les dispositions des articles 200 et 238 bis du CGI les autorisent à délivrer des reçus fiscaux aux fins de réduction d'impôts aux personnes morales et physiques qui leur font un don. Ces associations bénéficient enfin d'une exonération de certaines impositions sur les dons ou legs qui leur sont consentis.

contexte que J. Robert se demande si « une discrimination ne risque (...) pas de se produire entre les anciens et les nouveaux cultes dans la mesure où tous n'exercent pas la même influence sur la culture nationale, n'ont pas la même place dans le patrimoine commun » (Robert, 1994, p. 641). En l'absence de définition législative de la religion, la jurisprudence s'est longtemps prononcée sur l'existence effective d'un culte sans pour autant en déterminer les contours¹⁹¹. À titre d'exemple, sans définir le culte, le Conseil d'État a jugé que l'Union des athées n'est pas une association cultuelle parce que cette association « [avait] pour "but le regroupement de ceux qui considèrent Dieu comme un mythe" [et] ne se [proposait] pas de subvenir aux frais, à l'entretien ou à l'exercice public d'un culte »¹⁹².

La situation n'a été clarifiée que par un avis du Conseil d'État du 24 octobre 1997¹⁹³ dans lequel celui-ci a précisé les conditions d'octroi du statut d'association cultuelle sur lesquelles nous reviendrons plus loin, et donné indirectement une définition de la religion¹⁹⁴ :

les associations revendiquant le statut d'associations cultuelles doivent avoir exclusivement pour objet l'exercice d'un culte, c'est-à-dire, au sens [des dispositions des articles 18 et 19 de la loi de 1905] *la célébration de cérémonies organisées en vue de l'accomplissement, par des personnes réunies par une même croyance religieuse, de certains rites ou de certaines pratiques* [nous soulignons].

Dans cet avis, le Conseil d'État définit donc ce qui relève du culte et s'appuie pour cela sur la proposition du juriste J. Robert selon laquelle la religion se définit par un élément objectif et un élément subjectif :

L'élément objectif est donné par l'existence d'une communauté. Une communauté, ce n'est pas un simple agrégat d'individus ; c'est un groupe cohérent, un "être moral" (...) Le second élément, l'élément subjectif, c'est

¹⁹¹ Dans plusieurs décisions, le Conseil d'État évite en effet de se prononcer sur la définition d'un culte. Voir, CE, 14 mai 1983, *Association internationale pour la conscience de Krishna* ; CE, 9 octobre 1992, *Commune de Saint-Louis c. Association Siva Soupramanien de Saint-Louis*.

¹⁹² Conseil d'État, 17 juin 1988, *Union des Athées*, Rec. Leb., p. 247.

¹⁹³ CE Ass, avis du 24 octobre 1997, *Association locale pour le culte des témoins de Jéhovah de Riom*, Rec. Leb., p. 372.

¹⁹⁴ Certaines de ces conditions avaient déjà été énoncées par la jurisprudence mais l'avis de 1997 tend à en préciser les contours.

la foi. La foi a son siège dans la conscience individuelle. Néanmoins, ce n'est pas une conscience solitaire mais la réciprocité des consciences qui fait la religion (Robert, 1994, p. 639).

C'est ainsi en se prononçant sur un régime juridique particulier (celui de l'association cultuelle), qui a des conséquences sur la liberté de conscience et de religion en aménageant des facilités dans l'expression collective du religieux, que le Conseil d'État s'empare de la religion pour en énoncer les éléments constitutifs. À l'instar des juridictions canadiennes, il rejoint également une conception durkheimienne de la religion et ne porte pas de jugement de valeur, mais bien un jugement en droit, sur les groupes religieux auquel il est confronté. Dans ce sens, et cela même si elle proposait de rejeter la demande de l'Association cultuelle du Vajra triomphant de bénéficier du régime juridique des associations cultuelles, la Commissaire du gouvernement S. Boissard estimait que :

l'aumisme constitue sans doute une religion (...) Vous refusant à porter un quelconque jugement de valeur sur les croyances individuelles ou collectives, vous regardez en effet comme un culte ou comme une religion toute pratique ou tout rite qui rassemble des fidèles autour d'une même croyance dans une divinité ou une puissance surnaturelle¹⁹⁵.

Suivant cette même lecture, par deux décisions du 23 juin 2000¹⁹⁶, le Conseil d'État avait ainsi accordé le statut d'association cultuelle à plusieurs associations locales de Témoins de Jéhovah posant alors « le principe d'une reconnaissance, de l'apposition d'un label qu'il [avait] lui-même contribué à définir à un groupement qui, en lui-même, ne contrarie pas l'ordre public » (Gonzalez, 2001, p. 1212).

¹⁹⁵ Conclusions de la Commissaire du gouvernement S. Boissard sous CE, 28 avril 2004, *Association cultuelle du Vajra triomphant*, no 248467, p. 4. Rappelons toutefois que les conclusions de la commissaire du gouvernement ne créent pas du droit. Dans ce sens, comme le relève P. Rolland (2005a, p. 60), le Conseil d'État continue de définir le culte mais ne définit pas précisément la religion. On relèvera en outre que l'État refuse également de se prononcer sur la notion de secte (Florand et Séguy, 1986, p. 18) et certains juristes estiment ainsi qu'échappant à toute définition juridique, « pour l'État, elles n'existent pas » (Onorio, 1988, p. 3336).

¹⁹⁶ CE, 23 juin 2000, *Ministre de l'économie, des finances et de l'industrie c/ Association locale des témoins de Jéhovah de Clamecy*, no215109 ; CE, *Ministre de l'économie, des finances et de l'industrie c/ Association locale des témoins de Jéhovah de Riom*, no215152.

Si R. Schwartz (2007, p. 18) se félicite que ces jurisprudences reflètent « la portée universelle de la notion de culte », on dira plutôt qu'elles se révèlent libérales dans l'interprétation du culte et indirectement de la religion. Sur ce plan, elles renvoient véritablement à une posture de neutralité confessionnelle. En effet, elles n'appréhendent le fait religieux qu'au prisme d'un régime relatif à l'expression de la liberté de conscience et de religion. Elles en donnent une définition large permettant d'inclure sous le label de « culte » un très grand nombre de groupes religieux et ne visent donc pas à désavantager les confessions les plus minoritaires pourvu qu'elles répondent à une définition minimale de la religion : un corpus de croyances et des rituels religieux.

On soulignera en outre que ces jurisprudences reflètent une vraie posture de neutralité référentielle de l'État. En effet, alors même que le Conseil d'État se prononçait sur le statut d'association cultuelle pouvant être accordé à des groupes de Témoins de Jéhovah, un projet de *Loi tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales*¹⁹⁷ était débattu au Parlement. Dans ce contexte, où avait émergé une forme de « laïcité narrative » très forte dans sa dimension anticléricale¹⁹⁸, le Conseil d'État s'en émancipe pourtant. Si ces décisions risquaient d'être mal comprises, se plaçant en porte-à-faux avec une opinion publique et un milieu politique défavorables à ce mouvement (Gonzalez, 2001, p. 1210 ; Luca, 2010, p. 133), elles renvoient justement à une posture de neutralité référentielle en refusant de désavantager certaines confessions qui seraient socialement moins bien acceptées.

¹⁹⁷ Loi no 2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales, J.O no 135 du 13 juin 2001 page 9337.

¹⁹⁸ Nous y reviendrons un peu plus loin dans le texte.

5.1.2.1. Neutralité et expression collective du religieux

Nous avons indiqué que l'octroi du statut d'association cultuelle comportait des avantages pour les groupes religieux concernés. Ces avantages, qui sont de nature fiscale ou touchent à la gestion des lieux de culte¹⁹⁹ (Durand-Prinborgne, 2004, p. 87 ; Schwartz, 2007, p. 19), ont des effets directs sur l'expression collective des croyances de ces groupes. Relevons qu'alors même que la jurisprudence adopte des positions de neutralité confessionnelle et référentielle en définissant la religion, elle en organise toutefois les modalités d'expression collective à partir de critères qui ne renvoient plus parfaitement à ces postures. Dans ce contexte, nous montrerons qu'en dépit de cette définition juridique du culte (et indirectement de la religion), la jurisprudence relative aux associations cultuelles semble en effet cantonner le fait religieux à son expression collective, c'est-à-dire au strict rituel.

Les critères de l'association cultuelle et les configurations de neutralité de l'État

Le premier critère de l'association cultuelle découle directement des dispositions de l'article 19 de la loi de 1905 : l'association doit avoir pour objet exclusif l'exercice du culte²⁰⁰. Selon cette lecture, le Conseil d'État a refusé à une association hindouiste l'octroi du statut d'association cultuelle sur ce fondement par une décision du 9 octobre 1992. Les juges du Palais-Royal jugeaient en effet que cette association, qui réunissait ses membres pour qu'ils étudient la religion hindoue, se consacrait ainsi à des activités sociales et culturelles incompatibles avec le critère d'exclusivité²⁰¹.

¹⁹⁹ Ce point sera abordé dans la prochaine section de ce chapitre.

²⁰⁰ CE, 21 janvier 1983, *Association des serviteurs du nouveau monde*, Rec. Leb., p. 18 ; CE, 9 octobre 1992, *Commune de Saint-Louis de la Réunion*, no94455.

²⁰¹ CE, 9 octobre 1992, *Commune de St-Louis c/ Association Siva Soupramanien de Saint-Louis*, *La Semaine juridique*, 1993, no24 J, no22068.

Le deuxième critère renvoie à l'exercice d'un véritable culte que les juges définissent comme la célébration de cérémonies rituelles qui rassemblent un groupe de fidèles réunis par une même foi dans une divinité²⁰².

Un troisième critère est ajouté avec l'avis du Conseil d'État de 1997 que nous avons mentionné plus haut. Il tient au respect de l'ordre public : « le fait que certaines des activités de l'association pourraient porter atteinte à l'ordre public s'oppose à ce que ladite association bénéficie du statut d'association culturelle »²⁰³. Notons que c'est en vertu de ce critère, c'est-à-dire en se fondant sur l'atteinte à l'ordre public d'un groupe religieux qui entretenait des relations avec des associations ayant fait l'objet de condamnations pénales que le Conseil d'État a rejeté le 28 avril 2004 la demande d'accès au statut d'association culturelle de l'Association culturelle du Vajra triomphant dans la décision du 28 avril 2004²⁰⁴. Il s'agirait cependant du seul refus du Conseil d'État sur ce fondement (Schwartz, 2007, p. 29).

Quelques juristes estiment que ces critères seraient problématiques, laissant une marge d'appréciation importante aux juges et ne permettant pas d'assurer réellement que l'État ne « confonde la définition de la religion et la définition des bonnes religions » (Woehrling J-M, 2003b, p. 24)²⁰⁵. Dans cette optique, P. Rolland considère que le statut de l'association culturelle comprend en effet les « éléments d'un statut de "religion reconnue" [qui] dérogent au principe de séparation et au droit commun des droits et libertés » (Rolland, 2003a, p. 186). Ces juristes sont rejoints dans cette argumentation par plusieurs sociologues dont J-P. Willaime (2004, p. 320 ; 2005a, p. 71) ou R. Liogier (2010, p. 119) qui évoquent respectivement « le régime implicite des cultes reconnus » ou la

²⁰²CE, 14 mai 1982, *Association internationale pour la conscience de Krishna*, Rec. Leb. p. 179 ; CE, 17 juin 1988, *Union des Athées*, Rec. Leb., p. 247.

²⁰³ CE Ass, avis du 24 octobre 1997, *Association locale pour le culte des témoins de Jéhovah de Riom*, Rec. Leb., p. 372.

²⁰⁴ CE, 28 avril 2004, *Association culturelle du Vajra triomphant*, no 248467.

²⁰⁵ J-M. Woehrling (2003b, p. 24) indique qu'« on peut avoir l'impression que l'on est parfois tombé dans ce travers s'agissant de l'attribution du statut d'association culturelle qui est subordonné à l'exercice exclusif du culte (...) Ce concept d'exclusivité n'aboutit pas en réalité à justifier le cultuel "pur", mais à écarter le cultuel dont on ne veut pas ».

consécration de « la notion de religion reconnue » pour désigner l'utilisation que fait l'administration de ces critères afin de catégoriser des groupes religieux controversés. Les démographes J-H. Kaltenbac et M. Tribalat (2002, p. 110) vont même jusqu'à dire que l'État « utilise ainsi le titre d'association cultuelle comme un label d'État », ce qui reviendrait au final à une forme de « reconnaissance concordataire ».

Il nous semble toutefois difficile de rejoindre la position de ces auteurs. Rappelons en effet que l'article 2 de la *Loi de Séparation des Églises et de l'État* dispose clairement que « la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ». L'on ne peut donc parler de reconnaissance, même indirecte, parce que « les Églises ne sont plus de droit public, et qu'elles n'interviennent pas comme telles dans le fonctionnement politique de l'État » (Boussinesc, 1994, p. 39). En effet, le régime de l'association cultuelle ne relève pas d'une telle logique qui associerait des groupes choisis au projet politique. Il n'a pour but que d'encadrer l'expression collective du religieux par un dispositif juridique qui offre des avantages aux groupes correspondant aux critères définis par les pouvoirs publics.

S'il est vrai que plusieurs de ces critères, en particulier celui de l'ordre public et celui de l'exclusivité dans l'exercice du culte, sont assez larges et pourraient masquer des justifications défavorables à des groupes religieux et avoir pour effet d'écarter *a priori* du champ d'application de la loi certaines confessions religieuses dont les formes d'organisation ne seraient pas acceptées socialement, nous n'avons pourtant pas pu déceler de telles appréciations dans les décisions du Conseil d'État²⁰⁶. Celui-ci ne fonde jamais ses décisions sur le rôle qu'auraient joué certaines religions dans l'histoire nationale, ni n'interprète les systèmes axiologiques comme contraires à la culture de société, lorsqu'il contrôle le respect des critères de l'association cultuelle. Pour cette raison, ces jurisprudences renvoient à une position de neutralité référentielle.

²⁰⁶ On n'en retrace pas plus dans les conclusions des commissaires du gouvernement.

En revanche, les critères de l'association cultuelle ne renvoient que partiellement à la posture de neutralité confessionnelle. Elles ne la rejoignent en effet que sur un plan purement formel, la norme juridique n'ayant pas pour but ou pour justification de concéder un avantage à une religion ou de la défavoriser. Mais ces critères s'éloignent d'une telle posture par le fait même que l'agrément du statut de l'association cultuelle pour les religions les plus récentes sur le territoire français dépend de ce qu'elles remplissent ces critères légaux et jurisprudentiels alors que les anciens cultes reconnus ont pu former des associations cultuelles de façon automatique. Dans ce sens, si les critères d'exclusivité dans l'exercice du culte ou de respect de l'ordre public sont problématiques, c'est parce que l'on peut douter que toutes les associations cultuelles catholiques, juives ou protestantes s'y conforment pleinement. Par ses effets, la loi impose donc une obligation restrictive à l'expression collective du religieux aux nouvelles confessions ou aux confessions minoritaires sur le territoire français.

Ces circonstances reflètent la polymorphie temporelle de la laïcité juridique relative aux associations cultuelles. En effet, celle-ci ne peut être parfaitement corrélée, comme c'était le cas en 1905, à la figure-type de laïcité de reconnaissance. Certes ces aménagements laïques tendent à favoriser le plus largement les conditions d'expression collective des religions. En outre, l'État demeure bien neutre vis-à-vis des conceptions du bien en présence. Toutefois, sa neutralité est mise à mal par les transformations de la société et le cadre juridique égalitaire de 1905 engendre aujourd'hui des ruptures d'égalité que la jurisprudence pourtant libérale du Conseil d'État ne permet pas toujours de corriger.

Les configurations de neutralité dans la laïcité narrative (Commission Machelon)

Partant de ce constat, le ministre de l'Intérieur et de l'Aménagement du territoire N. Sarkozy a mis en place en 2005 une Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics (Commission

Machelon) afin de travailler sur les modifications qui pourraient être apportées au régime des associations culturelles²⁰⁷.

Dans ces travaux, la Commission abordait bien la question de l'expression collective du religieux et se positionnait sur la dimension objective de la religion en estimant que « seul [l'] élément matériel permet en effet de distinguer la notion de culte – qui a un statut juridique – de celle de religion qui en est dépourvue » (Commission Machelon, 2006, p. 46). Cependant, elle considérait que les critères d'attribution du statut d'association culturelle, des critères qui « ne [prennent] pas en compte le contexte dans lequel les différents cultes s'inscrivent aujourd'hui (2006, p. 43), n'étaient plus toujours opérants. Relevant notamment que moins de 10% des mosquées françaises sont gérées par des associations culturelles, elle indiquait en effet que le critère strict de l'exercice exclusif du culte produit des effets discriminatoires à l'endroit de confessions religieuses où les activités culturelles et culturelles ne peuvent être aisément dissociées²⁰⁸.

Cependant, la Commission jugeait qu'une ouverture jurisprudentielle serait difficile à mettre en œuvre dans la mesure où elle laisserait une marge d'appréciation toujours plus grande à l'administration. Elle proposait alors de créer un nouveau statut prenant la « forme particulière de reconnaissance d'utilité publique pour les activités religieuses » (Commission Machelon, 2006, p. 49) afin de permettre aux confessions dont les activités ne sont pas exclusivement culturelles d'accéder à certains des avantages dont elles ne peuvent bénéficier en l'état du droit positif. Ce nouveau statut serait délivré par le préfet à toute association justifiant « que ses activités religieuses ont une *utilité publique* [nous soulignons] telle que la contribution à l'éducation ou à la culture, à l'intégration ou le développement d'activités caritatives » (Commission Machelon, 2006,

²⁰⁷ Sarkozy, Nicolas, *Lettre de mission*, 20 octobre 2005, [en ligne] <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000727/0000.pdf>.

²⁰⁸ La Commission indique en ce sens que « le cloisonnement entre les activités "culturelles" (au sens de la loi de 1905) et "culturelles" pour reprendre le terme généralement employé pour désigner tout ce qui n'est pas exclusivement rituel, est particulièrement difficile à intégrer pour la religion musulmane qui méconnaît une telle distinction. Plus que tout autre édifice du culte, une mosquée est un lieu de vie et un point d'ancrage social dont l'activité va bien au-delà de la simple "célébration" du culte » (Commission Machelon, 2006, p. 44-45).

p. 49). Cette proposition nous semble problématique au regard des postures de neutralité de l'État.

Indiquons au préalable que l'on retrouve dans le rapport les linéaments de l'argumentation de J-P. Willaime²⁰⁹ qui défend la thèse de « la religion ressource dans des sociétés post-séculières » (2008, p. 36). Dans cette optique, il considère que :

les religions sont aussi des ressources non négligeables d'éveilleurs de solidarité et de mobilisations, et que l'affaiblissement socio-culturel des traditions religieuses peut aussi avoir quelques incidences pour la vie démocratique elle-même, notamment pour ce qui concerne l'éducation aux valeurs démocratiques et le souci des responsabilités civiques (*Idem*).

D'après cet argumentaire qui, comme l'a souligné J. Baubérot (2009c, p. 193) tend à restreindre la démarcation entre la sphère publique et l'espace public, ce dernier ne serait pas seulement celui des institutions publiques, « mais aussi celui des corps intermédiaires (...) qui contribuent à la vie sociale » (Willaime, 2008, p. 83)²¹⁰. La Commission Machelon qui recommande de reconnaître l'utilité publique de certains groupes religieux s'inscrit bien dans cette perspective et adopte ainsi un raisonnement ambivalent au regard de l'exigence de neutralité impartie à l'État.

La Commission Machelon indique que le régime des associations culturelles engendre des processus de reconnaissance indirecte. Elle propose alors d'y remédier mais, ce faisant, renforce un processus qu'elle dénonçait en recommandant de mettre en place un régime d'utilité publique qui reconnaîtrait

²⁰⁹ Il était d'ailleurs membre de la Commission.

²¹⁰ On soulignera que la position défendue par J-P. Willaime trouve écho au Québec. Notamment, J.-M. Larouche indique rejoindre « les sociologues spécialisés du christianisme contemporain (...) [qui] plaident ainsi en faveur d'une présence du religieux au sein de l'espace public tout en souscrivant au principe de laïcité » (Larouche, 2008, p. 62) et précise qu'il fait sienne la conception de J-P Willaime d'une « laïcité culturelle et citoyenne » (2008 p. 64). Dans cette veine, il estime que, la « conscience post-séculière permet ainsi d'entrevoir la sortie d'une forme de laïcité, celle qui consacre l'opposition typiquement libérale entre religion et raison publique, au profit d'une autre forme qui, tout en consacrant les principes de séparation de la religion et du politique, accorde à la religion un statut épistémique et un rôle éthique irréductibles à l'irrationnel » (2008, p. 137). La laïcité citoyenne dont il se veut le promoteur se caractérise alors par la mise en avant d'une « culture publique sortie de la religion » ainsi que par la reconnaissance à la religion « de son droit de cité » (2008 p. 137).

l'apport de certains groupes religieux pour la société. Cette position revient ainsi à réduire la portée de l'article 2 de la *Loi de séparation des Églises et de l'État* en lui refusant *a priori* une portée qu'il a pourtant effectivement (la non reconnaissance des cultes) pour mieux justifier *a posteriori* une forme de reconnaissance indirecte de la religion par l'État.

Selon cette lecture, on s'éloigne d'une posture de neutralité référentielle parce que la croyance religieuse est appréhendée positivement et se trouve valorisée alors qu'au contraire la liberté de conscience et de religion implique que les libertés de croire et de ne pas croire soient sur un pied d'égalité. Par ailleurs, une telle proposition pourrait, si elle devait être mise en œuvre, produire des effets contraires à la position de neutralité confessionnelle de l'État en conférant un avantage à certaines religions dont l'expression collective semblerait plus légitime dans la sphère publique.

Cette forme de laïcité narrative renvoie donc à la figure de laïcité de reconnaissance comprise comme une forme d'aménagement où l'État octroie des avantages et droits collectifs à certaines confessions dans la sphère publique (Baubérot et Milot, à paraître). Elle s'appuie peut-être sur des principes de justice et indique viser l'amélioration des conditions d'expression collective des croyances pour toutes les confessions mais elle ne rencontre que faiblement la position de neutralité référentielle en valorisant le fait religieux, et implicitement les grandes traditions religieuses. On soulignera en outre que la création d'un statut d'utilité publique pourrait avoir des effets véritablement discriminatoires à l'égard de plusieurs groupes religieux. Délivré par le préfet (une autorité administrative sous le contrôle du pouvoir politique), l'obtention de ce statut serait en effet conditionné à l'appréciation subjective de l'utilité du groupe pour la société... une appréciation qui pourrait s'avérer problématique dans un contexte où une forme de laïcité narrative très anticléricale a émergé en France dans les années 1990 au sujet de certains groupes religieux. Tel est le cas dans le traitement des confessions minoritaires qui s'apparentent au type « secte » selon la typologie élaborée par les sociologues M. Weber et E. Troeltsch.

Les configurations de neutralité dans la laïcité narrative (le politique et les sectes)

Si le phénomène sectaire n'est pas récent, le développement de nouveaux groupes religieux se distinguant des formes de religiosité conventionnelles étant apparu principalement au cours des années 1960-1970 en Amérique du Nord (Champion et Hourmant, 1999, p. 59), c'est probablement parce que certaines de leurs manifestations – parfois dramatiques – ont interpellé les acteurs sociaux que la question a suscité le débat. Dans le cadre français, la construction sociale du problème des sectes allait dès lors légitimer l'entrée de cette question, pourtant de nature religieuse, dans l'arène politique au cours des années 1980 et 1990 (Champion et Cohen, 1999 ; Luca, 2004 ; Luca, 2010).

Objet religieux juridiquement non identifié, les sectes ont rapidement suscité l'intérêt du politique au cours des années 1990²¹¹. Un Observatoire interministériel sur les sectes a d'abord été créé par un décret du 9 mai 1996²¹². S'y est substituée la Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS), mise en place par un décret du 7 octobre 1998²¹³ puis la Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires (MIVILUDES) créée par un décret du 28 novembre 2002²¹⁴. Par ailleurs, au premier rapport d'enquête que leur avait consacré l'Assemblée nationale en 1983²¹⁵, ont succédé de nombreuses études d'origine parlementaire portant sur la question sectaire²¹⁶. La MILS a

²¹¹ Si le droit français ne définit pas la religion, il ne le fait pas non plus pour la secte. Toutefois, il n'ignore pas pour autant le phénomène (Robert, 1994, p. 631 ; Basdevant-Gaudemet, 1998, p. 349).

²¹² Décret no 96-387 du 9 mai 1996 portant création d'un observatoire interministériel sur les sectes, JO 11 mai 1996, p. 7080.

²¹³ Décret no 98-890 du 7 octobre 1998 instituant une mission interministérielle de lutte contre les sectes, JO 9 octobre 1998, p. 15286.

²¹⁴ Décret no 2002-1392 du 28 novembre 2002 instituant une mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires, JO no 278 du 29 novembre 2002 p. 19646

²¹⁵ Assemblée nationale, 1983, *Les sectes en France – Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulations ?*, Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les sectes, La Documentation française.

²¹⁶ Assemblée nationale, 1995, *Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les sectes* (Rapport Gest-Guyard), [en ligne] <http://www.assemblee-nationale.fr/rap-enq/r2468.asp> ; Assemblée nationale, 1999, *Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur la situation financière, patrimoniale et fiscale des sectes, ainsi que sur leurs activités économiques et leurs*

notamment rendu publics trois rapports annuels²¹⁷ et, depuis la mise en place de la MIVILUDES, on compte sept autres rapports annuels traitant des dérives sectaires ainsi que quatre guides pratiques de lutte contre les mêmes dérives émis à destinations des administrations, des entreprises ainsi que des citoyens.

De nombreux glissements sémantiques évoquant la nécessaire « lutte » ou le « combat » que la République doit désormais mener contre les sectes ressortent de l'analyse de ces rapports publics. Empreints d'une rhétorique très républicaine, ils ne sont pas sans référer à la vocation philosophique de l'État, une vocation qui devrait le porter à émanciper les individus de toute appartenance particulière risquant de fragmenter la communauté républicaine²¹⁸.

Premièrement, on peut relever que dans le domaine des sectes, la forme de laïcité narrative véhiculée par le politique ne renvoie que très faiblement à une position de neutralité confessionnelle. La liste des groupes sectaires publiée dans le Rapport parlementaire Gest-Guyard en 1996 en est d'ailleurs l'illustration. Ce rapport, qui estime que « l'État ne peut (...) laisser se développer en son sein ce qui, à beaucoup d'égards, s'apparente à un véritable fléau (...) dangereux pour les principes démocratiques sur lesquels est fondée la République », fait une évaluation du religieux acceptable au regard de principes politiques présumés supérieurs plutôt qu'il ne se place sur le terrain des droits fondamentaux

relations avec les milieux économiques et financiers, [en ligne] <http://www.assemblee-nationale.fr/dossiers/sectes/r1687.pdf>. Rappelons que ces rapports parlementaires ne sont pas sources de droit. Le Conseil d'État a en effet précisé qu'ils ne sont pas des actes administratifs susceptibles de recours devant le juge administratif. Voir CE, 30 mars 2001, *Association du Vajra Triomphant*, no 211419 ; Conclusions de la Commissaire du gouvernement C. Maugüe sous CE, 30 mars 2001, *Association du Vajra Triomphant*, no 211419.

²¹⁷ MILS, *Rapport 1999*, [en ligne] http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Rapport_MILS_1999.pdf ; MILS, *Rapport 2000*, [en ligne] http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Rapport_MILS_2000.pdf ; MILS, *Rapport 2001*, [en ligne] http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/MILS_Rapport_2001_fr.pdf.

²¹⁸ À titre d'exemple, dans son rapport annuel pour l'année 2000, la MILS estimait ainsi qu'« en combattant les sectes (...) la France inscrit sa démarche dans le fil le plus pur de sa tradition républicaine : protéger les droits de l'Homme menacés par les formes contemporaines de l'obscurantisme en toute occasion et en appeler sans cesse au respect de la loi ». Voir MILS, *Rapport 2000*, [en ligne] http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Rapport_MILS_2000.pdf, p. 9.

que doit pourtant garantir la laïcité ²¹⁹. En établissant à partir de critères mal définis ce catalogue des groupes religieux non acceptables, les parlementaires qui ont rédigé ce rapport ont bel et bien porté une appréciation subjective, non neutre, sur les diverses confessions présentes dans l'espace public.

Deuxièmement, cette forme de laïcité narrative se dissocie totalement d'une posture de neutralité référentielle, les positions adoptées référant très clairement à des considérations politiques ou philosophiques parfois antireligieuses, et de ce fait fermées à la reconnaissance égale pour tous de la liberté de religion et de conscience. On pourra notamment relever qu'après que la MIVILUDES s'est substituée à la MILS, laissant ainsi à penser que l'État allait concentrer son action sur la sanction *a posteriori* des infractions commises par les groupes sectaires plutôt que sur une lutte *a priori* contre de tels mouvements²²⁰, le député P. Vuilque, président du Groupe d'études sur les sectes de l'Assemblée nationale a alors regretté que « l'appréhension du phénomène des sectes tend[e] à glisser vers une problématique de minorités religieuses [= priorité du juste], alors même que l'on était parvenu à une acception laïque et républicaine du phénomène [= priorité du bien] » (Vuilque, 2007, p. 18). Dans ce contexte, N. Luca (2004, p. 77) diagnostique une impossible neutralité des autorités publiques en matière sectaire et considère que la liberté de conscience et de religion « se heurte (...) aux principes culturels de la morale dominante, principes qui rendent très élastique la notion même de restriction » (Luca, 2004, p. 79) à cette liberté.

²¹⁹ On précisera ici que si la liste des sectes établie par ce rapport parlementaire a pu être annexée à deux circulaires des 29 février 1996 et 1^{er} décembre 1998 relatives à la lutte contre les atteintes aux personnes et aux biens commises dans le cadre des mouvements à caractère sectaire, le Conseil d'État a néanmoins jugé que ce procédé « ne [revêtait] qu'un caractère informatif et ne [traduisait] pas une volonté de se réapproprier le contenu de cette liste ». Les circulaires en questions, qui avaient été attaquées par l'Association spirituelle de l'Église de scientologie d'Île de France, ne contiennent donc « aucune disposition à caractère législatif ou réglementaire » et ne sont donc pas source de droit, Voir CE, 18 mai 2005, *Association spirituelle de l'Église de scientologie d'Île de France*, no 259982 ; Conclusions du Commissaire du gouvernement F. Donnat sous CE, 18 mai 2005, *Association spirituelle de l'Église de scientologie d'Île de France*, no 259982.

²²⁰ La MIVILUDES devait en effet concentrer son action sur le « lutte contre les dérives sectaires » alors que la MILS avait pour objectif de la « lutte contre les sectes ».

On notera toutefois que la situation est différente quand la question sectaire entre dans l'arène juridique. Nous avons montré plus haut que le Conseil d'État avait en effet adopté une jurisprudence libérale où il ne portait pas de jugement de valeur sur les groupes religieux minoritaires.

Concernant la *Loi de 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales*²²¹, il importe de souligner la stricte neutralité confessionnelle de ce texte législatif sur un plan purement formel. Celui-ci ne vise en effet qu'à sanctionner par la dissolution « toute personne morale, quelle qu'en soit la forme juridique ou l'objet, qui poursuit des activités ayant pour but ou pour effet de créer, de maintenir ou d'exploiter la sujétion psychologique ou physique des personnes qui participent à ces activités ». Aucune confession n'est en effet directement ciblée, ni même évoquée par la loi (Rolland, 2003b, p. 151). Toutefois, le but de la loi n'est pas neutre et son titre même rappelle clairement la nature des groupes dont elle vise à sanctionner les agissements. Il en est de même des justifications qui ont pu lui être apportées pendant les travaux parlementaires précédant son adoption.

Au cours des débats tenus à l'Assemblée nationale, le député J-P. Brard s'est ainsi estimé « fidèle à l'héritage des Lumières en combattant les sectes, ces fléaux d'obscurantisme et d'oppression modernes²²² » que la députée C. Picard qualifiait d'ailleurs « de véritables escroqueries intellectuelles, pseudo-spirituelles, pseudo-philosophiques ou religieuses²²³ ». Fidèles à l'esprit des Lumières, les députés l'ont alors probablement plus été à Voltaire²²⁴ qu'à J. Locke

²²¹ *Loi no 2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales*, J.O no 135 du 13 juin 2001 p. 9337.

²²² Assemblée nationale, Débats parlementaires, Compte-rendu intégral des séances du mercredi 30 mai 2001, JORF, 31 mai 2001, p. 3662.

²²³ *Idem*

²²⁴ Au cours des débats, le député P. Vuilque cite d'ailleurs l'auteur des *Lettres anglaises* en ce qu'il écrivait que « toute secte, en quelque genre que ce puisse être, est le ralliement du doute et de l'erreur ». Assemblée nationale, Débats parlementaires, Compte-rendu intégral des séances du jeudi 22 juin 2000, JORF, 23 juin 2000, p. 5725. On soulignera que les députés ne sont pas seuls à se réclamer de cet héritage de la philosophie des Lumières. Dans un discours du 10 mars 2005, le

et leurs discussions teintées d'anticléricalisme ne tendent souvent qu'à appréhender les groupes concernés qu'en tant que corps étrangers à la Nation.

Si les travaux des députés ne sont pas sans référence à la liberté de conscience que la laïcité doit garantir aux citoyens, l'idée même de liberté qui s'en dégage s'apparente plutôt à la figure idéal-typique de la « liberté de penser », c'est-à-dire de liberté comme « émancipation face à toute doctrine englobante » (Baubérot, 1999, p. 316) et « refus de toute aliénation de l'esprit à un quelconque dogmatisme » (Zuber, 2005, p. 119). Le ministre des relations avec le Parlement indiquait ainsi que la « détermination commune [de lutter contre les sectes] ne porte pas atteinte aux libertés fondamentales reconnues et garanties par la République. [Il ajoutait] Non, les liberticides, ce n'est pas nous. Ce sont ceux qui tendent à limiter la liberté individuelle de celles et ceux qui tombent sous leur joug et dans leur embrigadement, que ce soit les sectes elles-mêmes, leurs dirigeants ou ceux qui se livrent au prosélytisme en leur nom²²⁵ ». Entendue comme libération, la liberté s'inscrit dans une conception du bien très présente dans cette laïcité narrative qui oscille entre une figure de laïcité anticléricale et de laïcité autoritaire. On ajoutera également que les propos souvent consensuels des parlementaires confirment par là que la loi qui allait être adoptée s'éloignait très clairement d'une posture de neutralité référentielle²²⁶. Cette forme de laïcité

président de la MIVILUDES Jean-Louis Langlais justifie ainsi le système français de vigilance contre les dérives sectaires en ce qu'il « repose sur une conception de la laïcité qui nous est propre. Cette conception héritée de la tradition judéo-chrétienne et de la philosophie des Lumières rencontre dans la société française un très large consensus (...) » (Langlais, 2007, p. 220).

²²⁵ Assemblée nationale, Débats parlementaires, Compte-rendu intégral des séances du jeudi 22 juin 2000, JORF, vendredi 23 juin 2000, p. 5738.

²²⁶ Les quelques députés faisant référence à la neutralité de l'État ne l'évoque d'ailleurs qu'en tant que neutralité confessionnelle. À titre d'exemple, le député Bussereau évoque « la neutralité de l'État à l'égard de toutes les croyances religieuses » mais estime néanmoins « qu'il est temps (...) d'appeler un chat un chat et de ne plus pratiquer la politique de l'autruche car cela aboutit à une sorte de tolérance ou de bienveillance ». Voir Assemblée nationale, Débats parlementaires, Compte-rendu intégral des séances du jeudi 22 juin 2000, JORF, vendredi 23 juin 2000, p. 5727. Le député Salles, quant à lui, rappelle clairement que « la neutralité de l'État en matière de religion (...) explique qu'aucune définition juridique des religions n'existe en droit français » mais articule néanmoins l'essentiel de son propos autour d'une légitimation du combat dans lequel s'engage le Parlement pour faire « avancer l'arsenal juridique antisecte ». Assemblée nationale, Débats parlementaires, Compte-rendu intégral des séances du mercredi 30 mai 2001, JORF, jeudi 31 mai 2001, p. 3686.

narrative renvoie ainsi à la fois à la figure de laïcité anticléricale qui s'inquiète des prétentions que les groupes sectaires pourraient avoir d'infiltrer la sphère politique et à la figure de laïcité de foi civique, où l'allégeance préalable aux principes républicains est exigée. Insistant sur la « liberté de penser », elle se révèle fortement assimilatrice et dénie l'entière liberté de conscience aux groupes les moins acceptés socialement. Au regard de ces figures de laïcité, on pourra constater que si un décalage apparaît entre laïcité narrative et laïcité juridique, il est essentiellement lié au type de neutralité mise en œuvre par l'État. Dans la laïcité narrative, une certaine mémoire idéalisée de la laïcité ainsi qu'un rapport de méfiance à l'égard du religieux minoritaire semblent justifier des manquements à la neutralité confessionnelle ainsi qu'à la neutralité référentielle de l'État. Par contre, dans la laïcité juridique qui procède de la loi, seule la forme importe et l'État reste *a priori* neutre à l'égard des diverses confessions religieuses, cela même si son action est guidée par un référent idéologique qui n'est pas favorable à la pleine reconnaissance de certaines d'entre elles²²⁷.

Conclusion (la religion « saisie » par la laïcité juridique)

C'est à partir de la nécessité de protéger l'expression des convictions de groupes minoritaires, et notamment les Témoins de Jéhovah, que la notion de liberté de conscience et de religion a été élaborée par la jurisprudence de la Cour suprême au Canada. L'interprétation du religieux par les pouvoirs publics en a été indéniablement influencée et renvoie véritablement à des postures de neutralité confessionnelle et référentielle de l'État. Dans le contexte français, l'interprétation du fait religieux découle aussi des nécessités de protéger la liberté de conscience et de religion. Vue sous cet angle, la notion de religion s'apparente, comme dans le contexte canadien, à une conception durkheimienne de la religion. La laïcité rejoint ainsi également des positions de neutralité confessionnelle et référentielle.

²²⁷ Et c'est probablement pour cette raison que P. Rolland qualifie ainsi la loi du 12 juin 2001 de « médiocre » en ce qu'elle ne « refléter[ait] que passivement les perplexités de l'opinion publique française à l'égard de ce que l'on appelle les sectes » (Rolland, 2003, p. 165).

Malgré ces similarités, deux différences peuvent toutefois être relevées entre ces deux sociétés.

Premièrement, tout en procédant dans la volonté de mettre fin à un système de cultes reconnus, la loi française de séparation des Églises et de l'État de 1905 garantit la liberté de conscience et de religion. Mais c'est justement parce qu'elle s'inscrit dans ce contexte historique particulier qu'elle appréhende fortement l'expression de cette liberté dans sa dimension collective. Pour cette raison, elle tend plus largement qu'au Canada à encadrer l'exercice de cette liberté. Dans ce contexte, tout en rejoignant les mêmes postures de neutralité que la laïcité juridique canadienne, les aménagements laïques français moulent l'expression collective du religieux dans le format de l'association cultuelle et exigent que les groupes religieux qui souhaitent bénéficier de ce statut remplissent des critères que l'on ne retrouve pas pour la formation des « sociétés religieuses » québécoises.

Deuxièmement, on peut constater que les groupes religieux minoritaires, et principalement ceux que l'on qualifie sociologiquement de sectes, sont saisis de façon indifférenciée par la laïcité juridique, aussi bien en contexte québécois que dans le cas français. Toutefois, dans cette dernière société, une forme de laïcité narrative anticléricale a émergé au cours des années 1990 et a même tenté d'infléchir les positions de la laïcité juridique. Elle n'y a réussi que dans une moindre mesure, le Conseil d'État étant resté hermétique à ses arguments et la loi de 2002 n'ayant eu qu'une application très limitée.

S'il nous a pourtant semblé important d'y revenir dans le contexte français, c'est parce que ce discours idéalisé sur la laïcité qui avait émergé en 1989 a pris un essor important dans le cadre des débats sur les sectes dans les années 1990. Il s'inscrit ainsi dans un mouvement qui n'a peut-être pas été très efficace pour justifier de nouveaux aménagements laïques dans la régulation de l'expression collective du religieux, mais qui le sera pleinement, comme nous le montrerons dans le prochain chapitre, en ce qui concerne son expression individuelle.

Nous avons indiqué au début de ce chapitre que la saisie du religieux en tant que tel conditionne les modalités d'expression des convictions dans leurs dimensions collectives. Ces formes d'expression collectives sont nombreuses et le droit encadre de nombreuses manifestations extérieures (processions religieuses traditionnelles, sonneries de cloches, affichage d'emblèmes religieux sur les édifices culturels...). Sans aborder chacune de ces manifestations qui peuvent souvent s'avérer spécifiques à quelques groupes particuliers, nous avons choisi de nous pencher sur les formes de neutralité de l'État que l'on peut déceler dans la réglementation des lieux de culte. Plus que tout autre, l'édifice culturel est en effet un espace matériel dans lequel la communauté se retrouve régulièrement pour exprimer collectivement sa croyance religieuse. Il est donc un corollaire obligé de l'expression de la liberté de conscience et de religion.

5.2. La réglementation relative aux lieux de culte

« La divinité n'est-elle pas, par essence, détachée des choses de ce monde ? » À cette question qu'il posait lors d'un colloque sur les enjeux juridiques relatifs au patrimoine culturel religieux, l'historien J. Bart apportait la réponse suivante : « les liens entre patrimoine et religion ne sont (...) pas directs ; ils sont médiatisés par l'entremise d'institutions humaines qui, quelles que soient la religion ou l'époque, gèrent et transmettent les choses que les croyants offrent à des fins spirituelles » (Bart, 2006, p. 17). Ces institutions humaines correspondent aux lieux de culte lesquels incarnent matériellement et spatialement l'expression collective des croyances dans la société.

Parce qu'ils sont des héritages de l'histoire et des marqueurs de l'identité d'une société, mais aussi parce qu'ils en matérialisent les transformations dans l'espace public, les édifices culturels interpellent l'État laïque. La laïcité juridique, c'est-à-dire celle qui procède du droit, n'y est donc pas indifférente et que ce soit au Québec ou en France, les lieux de culte sont régis par des régimes juridiques particuliers. Ces régimes interrogent la neutralité de l'État parce qu'ils ont des

effets directs et concrets sur l'expression des convictions religieuses par une communauté de croyants.

5.2.1. Neutralité de l'État et édifices culturels en France

En France, le statut juridique des biens culturels, et notamment des édifices affectés au culte, découle de l'histoire (Gaudemet, 2006, p. 117). S'il est pertinent de l'interroger sous l'angle de la neutralité, c'est donc justement parce que cette « complexité du régime juridique applicable aux édifices culturels existants apparaît bien davantage comme le produit de contingences historiques que comme le résultat d'une construction rationnelle » (Conseil d'État, 2004, p. 299). En 2006, la Commission Machelon inscrit d'ailleurs sa réflexion dans cette spécificité française. Elle indique ainsi qu'« il est hors de question de nier ou d'occulter la légitime représentativité dont bénéficient les religions liées à l'histoire de la nation française et ancrées depuis des siècles sur son sol » (Commission Machelon, 2006, p. 14). Cette « légitimité » est confortée par un dispositif juridique original qui trouve sa source dans la *Loi de séparation des Églises et de l'État* consacrant l'appropriation publique de l'ensemble des édifices culturels construits et en activité avant 1905 ainsi que celle des anciens cultes reconnus sous le régime concordataire (Gaudemet, 2006, p. 117).

Les configurations de neutralité dans la laïcité juridique du début du XXème siècle

Trois cas de figures émergent du dispositif juridique relatif au régime des édifices culturels qui a été mis en place au début du XXème siècle.

Premièrement, les édifices culturels qui étaient la propriété de l'État, des départements ou des communes en 1905 conservent ce même statut (Conseil d'État, 2004, p. 299-300). Dans ce cadre, le changement de régime concerne les édifices qui appartenaient aux établissements publics du culte en place sous le régime concordataire. Nous avons précédemment indiqué que les cultes protestants et israélites (anciens établissements publics du culte) ont rapidement

adhéré au régime de l'association cultuelle défini par la loi de 1905. Ils ont ainsi bénéficié de l'attribution des biens mobiliers et immobiliers qui leur revenaient et on estime que 344 édifices du culte protestant et 58 édifices du culte israélite ont été concernés par ces dispositions (Delsol, Garay et Tawil, 2005, p. 228).

Deuxièmement, la loi du 2 janvier 1907 a prévu que les édifices du culte qui appartenaient à d'anciens établissements publics du culte mais n'avaient pas fait l'objet d'une dévolution à une association cultuelle devenaient la propriété de l'État (Boyer, 2005a, p. 42 ; Delsol, Garay et Tawil, 2005, p. 226). Dans ce contexte, les associations cultuelles catholiques n'ayant pas été constituées dans les délais prévus par la loi, les églises qui appartenaient auparavant aux établissements publics du culte catholique sont devenues, en vertu d'une loi du 13 avril 1908, la propriété des communes alors même que le dispositif législatif initial prévoyait que ces édifices soient rétrocédés aux associations cultuelles (Conseil d'État, 2004, p. 301)²²⁸.

Troisièmement, concernant le régime juridique applicable aux édifices cultuels construits après 1905, ces édifices sont la propriété des personnes privées – parfois des associations cultuelles – qui les ont construits (Woehrling J-M, 1998, p. 34).

Dès l'origine, le cadre législatif relatif aux lieux de culte ne renvoie donc qu'imparfaitement à une position de neutralité confessionnelle. Si toutes les confessions religieuses – ou anciens établissements publics du culte qui avaient vocation à adopter la forme de l'association cultuelle – devaient initialement bénéficier du même traitement par l'État, le dispositif juridique mis en place a souffert des conflits avec l'Église catholique et des effets à géométrie variable en ont résulté. À l'inverse, l'attitude de l'État reflète une posture de neutralité référentielle, cela parce qu'elle ne s'appuie que sur la protection de la liberté de conscience et de religion dont l'État garantit l'expression collective aux trois grandes traditions religieuses en présence.

²²⁸ On soulignera que dans tous les cas, les groupes religieux disposent de la jouissance des biens cultuels afin d'exercer le culte.

Des configurations de neutralité à l'épreuve de l'accroissement de la diversité religieuse

Les positions de neutralité de l'État décelables au début du XX^{ème} siècle ont désormais évolué. En effet, n'ayant pas subi de modifications substantielles, ce cadre juridique hérité de l'histoire s'avère désuet au regard des reconfigurations du paysage religieux français (Boyer, 2005a, p. 47). On soulignera notamment qu'« il s'ouvre [aujourd'hui en France] une salle de prière évangélique toutes les semaines, et un lieu de culte musulman tous les 10 jours » (Commission Machelon, 2006, p. 20). La norme juridique a ainsi pour effet indirect d'octroyer un avantage aux anciens cultes reconnus et les nouvelles confessions se trouvent confrontées à des contraintes – la construction et l'entretien de lieux de culte dépendent en effet de la mobilisation des fidèles²²⁹ – que les anciens établissements publics du culte ignorent (Willaime, 2005a, p. 74). Par conséquent, elle s'éloigne de la position de neutralité confessionnelle et la discrimination indirecte qui en résulte limite, de fait, les possibilités d'expression collective des convictions religieuses des sikhs, musulmans, groupes évangéliques ou tout autre nouveau groupe religieux présents sur le territoire français.

Nombreux sont les organismes institutionnels qui ont alors fait le même constat. Dans un rapport de 2000 consacré à l'islam en France, le Haut conseil à l'intégration (HCI) évoquait ainsi une « crise de la séparation » et soulignait qu'« alors que la loi de 1905 était censée créer un statut unique pour toutes les religions sur l'ensemble du territoire, sa mise en œuvre s'est traduite historiquement par des différences de fait et de droit entre les cultes » (HCI, 2000, p. 15). Dans la même veine, le Conseil d'État estimait en 2004 que « le régime des lieux de culte [est] source d'inégalité de traitement entre les différentes religions » (Conseil d'État, 2004, p. 317). Le diagnostic de la Commission Machelon en 2006 reste le même, ladite commission remettant en question le

²²⁹ A titre d'exemple, la première mosquée construite en Seine-Saint-Denis dans la commune de Bondy a coûté un million d'Euros aux fidèles. Voir, Ternisien, Xavier, « Bondy inaugure la première mosquée édifée en Seine-Saint-Denis », *Le Monde*, 17 mars 2005, p. 10.

principe selon lequel "la République respecte toutes les croyances" dès lors que les fidèles de deux confessions en expansion récente sur l'ensemble du territoire, l'islam et le christianisme évangélique, rencontrent de réelles difficultés pour pratiquer leur culte (Commission Machelon, 2006, p. 20).

Des réponses juridiques qui ne renvoient qu'imparfaitement aux idéaux-types de neutralité de l'État

Des dispositifs juridiques ont pourtant été mis en place au plan national afin de permettre aux communes d'adopter des solutions pragmatiques alternatives à la loi et plusieurs auteurs ont ainsi évoqué « la neutralisation rampante du principe d'interdiction des financements publics des cultes » (Delsol, Garay et Tawil, 2005, p. 263). Dans cette optique, nous avons indiqué dans le quatrième chapitre que le Conseil d'État avait jugé, dans une décision du 16 mars 2005, que le principe de laïcité n'interdisait pas « par lui-même, l'octroi dans l'intérêt général et dans les conditions définies par la loi, de certaines subventions à des activités ou des équipements dépendant des cultes²³⁰.

D'abord, le gouvernement avait adopté une loi le 25 décembre 1942²³¹ autorisant les collectivités publiques à contribuer aux réparations d'édifices culturels dont elles ne sont pourtant pas propriétaires, cela même si ces édifices ne sont pas des monuments historiques (Conseil d'État, 2004, p. 307 ; Woehrling J-M, 1998, p. 34). En outre, en vertu de l'article L. 1311-2 du Code général des collectivités territoriales (CGCT), les communes peuvent conclure avec des associations culturelles des baux emphytéotiques sur des biens immobiliers qui leur appartiennent afin de les affecter à l'exercice d'un culte. Ce bail ne peut cependant être accordé qu'à une association culturelle et le Conseil d'État contrôle que le loyer convenu respecte les prix du marché et ne constitue donc pas une

²³⁰ Précisons ici que si cet arrêt concernait le financement d'un lieu de culte en Polynésie française, le principe ici énoncé est néanmoins d'application générale sur tout le territoire français. Voir CE, *ministre de l'Outre-mer*, 16 mars 2005, no265560.

²³¹ L'article 2 de cette loi dispose qu'« les associations culturelles ne pourront, sous quelque forme que ce soit, recevoir des subventions de l'État, des départements et des communes [Il ajoute que] ne sont pas considérées comme subventions les sommes allouées pour réparations aux édifices affectés au culte public qu'ils soient ou non classés monuments historiques ». Voir *Loi no 42-1114 du 25 décembre 1942 portant modification de la loi du 9 décembre 1905 relative à la séparation des églises et de l'État*, JO, 2 janvier 1943.

subvention déguisée à un groupe religieux particulier (Gaudemet, 2006, p. 132). Ensuite, les communes et les départements peuvent, selon les articles L.2252-4 et 3231-5 du CGCT, « garantir les emprunts contractés pour financer, dans les agglomérations en voie de développement, la construction par des groupements locaux ou par des associations culturelles, d'édifices répondant à des besoins collectifs de caractère religieux ». Enfin, elles peuvent subventionner indirectement des groupes confessionnels par le biais du financement d'associations qui n'ont qu'un objet purement culturel alors même qu'elles pourraient s'inscrire dans un contexte religieux (HCI, 2000, p. 39). Le législateur a donc fait preuve de souplesse mais le HCI relevait en 2000 qu'il n'y avait toujours pas :

de réponse réellement satisfaisante à la situation de fait créée par la loi de 1905, caractérisée par le gel du patrimoine public religieux tel qu'il existait au début du 20ème siècle, et par l'impossibilité d'accorder des aides publiques permettant de compenser (...) l'inégalité immobilière ainsi créée (HCI, 2000, p. 39).

Si aujourd'hui les solutions législatives ne permettent pas de rejoindre pleinement la position de neutralité confessionnelle, c'est également parce que la plupart du temps ces mesures ne concernent que les associations culturelles, c'est-à-dire des confessions religieuses reconnues comme telles par l'administration en vertu des critères que nous avons précédemment retracés.

Dans l'octroi de ces aides indirectes, les collectivités territoriales favorisent peut-être l'expression collective du religieux de certains groupes, mais elles ne le font qu'à partir d'une appréciation arbitraire portée sur ces groupes et exigent souvent un droit de regard sur les activités menées par les associations culturelles auxquelles des avantages sont concédés. Elles s'éloignent ainsi de la posture de neutralité confessionnelle, mais aussi de celle de neutralité référentielle dans la mesure où les valeurs prônées par la collectivité territoriale doivent être pleinement partagées par la confession religieuse qui en sollicite la bienveillance. Un tel procédé renforce ainsi la polymorphie spatiale de la laïcité. Les propos de l'ancien maire de Montpellier en sont très révélateurs, lui qui justifiait ainsi les

aides apportées par sa ville à des associations cultuelles : « Nous pouvons dénoncer à tout moment cette convention si le pacte laïque républicain n'est pas respecté. Nous connaissons très bien le président de l'association, qui a la même position que la ville sur la laïcité, c'est essentiel. »²³²

La laïcité narrative rejoint-elle les idéaux-types de neutralité de l'État ?

Dans un contexte où le régime juridique des lieux de culte renvoie à « des situations de fait et de droit hétérogènes » (HCI, 2000, p. 17), la Commission Machelon s'est donc penchée sur les aménagements qui pourraient être apportés au droit à l'édification de lieux de culte afin de palier les effets d'un dispositif juridique désavantageant certaines confessions religieuses. Il s'agissait de préconiser des solutions permettant de favoriser une meilleure corrélation entre laïcité juridique et neutralité confessionnelle. Dans ce contexte, nous avons exposé au début de ce chapitre comment la Commission Machelon était revenue sur l'interprétation de l'article 2 de la *Loi de séparation des Églises et de l'État*. Elle indiquait notamment que l'interdiction de subventionner les cultes n'avait jamais été reconnue en tant que PFRLR.

Partant de ce diagnostic, la Commission a d'abord proposé de perfectionner les instruments juridiques existants (2006, p. 25). Elle suggère ainsi de ne plus limiter la possibilité des communes de conclure des baux emphytéotiques avec les seules associations cultuelles mais également avec les associations à vocation cultuelles lesquelles ne sont pas régies par la loi de 1905 mais par la loi de 1901 sur les associations. Elle préconise en outre l'extension des possibilités de garantie par les collectivités territoriales des emprunts contractés pour financer la construction d'édifices religieux. Elle ajoute que les communes devraient avoir la possibilité de donner des aides directes à la construction de lieux de culte sur leur territoire (Commission Machelon, 2006, p. 25 et suivantes). La Commission recommande enfin d'engager une réflexion sur le droit de l'urbanisme (2006,

²³² Chapuis, Dominique et Drouin, Patrice, « Sans financer, les villes aident à construire les lieux de cultes », *Les Échos*, numéro 19180, 16 juin 2004, p. 9.

p. 29), et particulièrement sur les règles de zonage, qui sont devenues une « arme » entre les mains des collectivités territoriales (Delsol, Garay et Tawil, 2005, p. 251) leur permettant de s'opposer à la construction d'édifices cultuels sur leur territoire.

Si les propositions ainsi énoncées ne sont pas explicitement justifiées par le souci de favoriser certaines confessions, ni ne poursuivent ce but particulier, on peut toutefois douter que de telles mesures n'auraient pas pour effet d'octroyer des avantages à certains cultes plutôt qu'à d'autres si elles devaient être mises en œuvre par le législateur. Ce n'est donc que théoriquement que ces propositions rejoignent la posture de neutralité confessionnelle car leur adoption aurait probablement produit des effets à géométrie variable sur le territoire français. La polymorphie spatiale de la laïcité juridique en aurait été renforcée, l'attribution de subventions directes aux groupes religieux dépendant des sympathies que les pouvoirs locaux auraient eu à leur égard. On notera que la Commission introduisait d'ailleurs elle-même son propos en indiquant que « rechercher l'égalité parfaite entre les cultes, pour autant que cela soit souhaitable, paraît illusoire en théorie et irréalisable en pratique » (2006, p. 17).

Les propositions de la Commission Machelon ne permettent pas non plus de rejoindre la posture de neutralité référentielle. En effet, la Commission ne fonde pas son raisonnement uniquement sur des principes de justice. Ses propositions s'appuient sur la lecture qu'elle avait préalablement opérée de l'article 2 de la loi de 1905, une lecture visant à justifier une amélioration des formes de reconnaissance des cultes. La Commission envisageait d'ailleurs la « création d'une forme particulière de reconnaissance d'utilité publique pour les activités religieuses » ouverte à toute association ayant un objet religieux (2006, p. 48). Or, juger de l'utilité publique des « activités religieuses » correspond bien à un jugement de valeur sur la nature des activités religieuses en question... un jugement de valeur que l'État laïque ne devrait pouvoir opérer en vertu de son obligation de neutralité.

Aucune des propositions émises par la Commission n'a été suivie par le législateur et la laïcité juridique est restée hermétique à ces arguments de la laïcité narrative. Seule une circulaire du ministre de l'Intérieur, de l'Outre-mer et des Collectivités territoriales du 25 mai 2009²³³ a procédé à la récapitulation et à la clarification du droit existant sans qu'aucune modification n'y soit apportée.

Dans ces circonstances, l'éloignement de la posture de neutralité confessionnelle découlant des effets des textes juridiques adoptés au début du XX^{ème} siècle peut toujours être constaté. Si les aides indirectes accordées au plan local permettent certainement d'assouplir les dispositions de la loi de 1905, elles consistent également en une transposition vers l'échelon local des configurations de neutralité que l'on a observé au niveau national.

5.2.2. Neutralité de l'État et édifices culturels au Québec

Contrairement au cadre français, il n'y a pas au Québec de loi portant spécifiquement sur les édifices culturels. Ceux-ci sont la propriété des confessions religieuses et leur construction ainsi que leur entretien sont à la charge des fidèles ou sont financés par des dons privés. Toutefois, il y a pourtant bien un dispositif juridique qui, comme en France, régit les modalités de financement des lieux de culte par les pouvoirs publics ainsi que les conditions dans lesquelles des édifices culturels peuvent être édifiés. Mais il s'agit d'un dispositif qui ne les régit qu'indirectement par le biais des lois fiscales, des lois sur le patrimoine historique ou des réglementations de zonage des municipalités.

Si les cadres juridiques divergent donc en contextes québécois et français, plusieurs correspondances peuvent néanmoins être retracées dans la régulation de l'expression collective du religieux qui en ressort. On notera ainsi que dans le système québécois, les politiques de subventions ou de contrôle des lieux de culte s'inscrivent également dans une dualité d'échelons – national et local – renvoyant

²³³ *Circulaire du ministre de l'Intérieur, de l'Outre-mer et des Collectivités territoriales du 25 mai 2009*, « Édifices du culte : propriété, construction, réparation et entretien, règles d'urbanisme, fiscalité », [en ligne] http://www.circulaires.gouv.fr/pdf/2009/07/cir_28976.pdf.

à nouveau à des aménagements spatialement polymorphes de la laïcité²³⁴. Et si ces aménagements sont polymorphes, c'est parce que le dispositif juridique québécois, à l'instar du dispositif juridique français, laisse une marge d'appréciation au politique dans la régulation des édifices culturels.

Les configurations de neutralité dans la laïcité juridique relative au financement des lieux de culte

Un premier niveau de financement indirect des édifices culturels peut-être relevé, ce niveau ne concernant pas l'octroi direct de subventions par les pouvoirs publics mais accordant des déductions fiscales sur les immeubles appartenant aux groupes religieux. L'article 204-8° de la *Loi québécoise sur la fiscalité municipale* exempte ainsi de taxe foncière, municipale et scolaire tout :

immeuble compris dans une unité d'évaluation inscrite au nom d'une corporation épiscopale, d'une fabrique, d'une institution religieuse ou d'une Église constituée en personne morale, et qui sert principalement soit à l'exercice du culte public, soit comme palais épiscopal, soit comme presbytère, à raison d'un seul par église, de même que ses dépendances immédiates utilisées aux mêmes fins²³⁵.

Soulignons que cette disposition législative concerne *tous* les édifices culturels. Se traduisant par un strict traitement égalitaire, à la fois dans la lettre et dans ses effets, de toutes les confessions religieuses, cette loi renvoie ainsi à une position de neutralité confessionnelle intégrale. Dans ce contexte, 726 lieux de culte montréalais, 91 lieux de culte lavallois et près de 200 lieux de culte dans la ville de Québec bénéficieraient de ces exemptions²³⁶.

²³⁴ Cette dualité de paliers renvoie à deux problématiques différentes. La première a trait aux aides financières indirectes qui peuvent être accordées aux édifices culturels en vertu de la législation provinciale sur la conservation du patrimoine bâti. La seconde est liée aux compétences réglementaires de chaque commune québécoise dans la mise en œuvre des politiques d'urbanisme et de définition du zonage de leur territoire, des politiques qui ont des effets directs sur les possibilités de construction de lieux de culte sur le territoire municipal.

²³⁵ *Loi sur la fiscalité municipale*, L.R.Q., chapitre F-2.1, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/F_2_1/F2_1.html.

²³⁶ Ces avantages ne concernent pas que les groupes chrétiens et, sur les milliers de cultes qui sont implantés sur le territoire du Québec, l'Agence du revenu du Canada accorde ainsi des déductions fiscales à « 196 paroisses anglicanes; 163 congrégations baptistes; 17 congrégations luthériennes;

D'autres mesures permettent à l'inverse de financer directement des lieux de culte, sans renvoyer à la même position de neutralité que celle que nous venons de retracer.

C'est en vertu de la législation provinciale sur la protection du patrimoine culturel que certains lieux de culte bénéficient de financement de l'État, cela parce que « le patrimoine [immobilier du Québec] est, d'abord et avant tout, religieux » (Assemblée nationale du Québec, Commission de la culture, 2006, p. 10). Dans ce contexte, la Commission des biens culturels du Québec a entrepris, dès 1986, une réflexion et ses travaux ont abouti au financement de près de 600 lieux de culte pour des raisons patrimoniales à la fin des années 1990 (Assemblée nationale du Québec, Commission des biens culturels, 2000, p. 1). Le patrimoine religieux pouvant bénéficier de protection et ainsi de subventions comprend :

les biens immobiliers, mobiliers ou archivistiques qui correspondent à l'ensemble des paramètres suivants :

- Ils appartiennent ou ont appartenu à une Église ou Tradition, ou ils lui sont reliés ou l'ont été dans le passé, l'Église ou la Tradition en cause étant représentée par l'une ou l'autre de ses composantes : fabrique paroissiale, communauté religieuse, diocèse, consistoire, etc ;
- Ils ont été, selon le cas, construits, fabriqués ou acquis en vue de l'une ou l'autre des fonctions inhérentes ou corollaires à la mission religieuse, institutionnelle ou sociale de leur propriétaire (culte, résidence, enseignement, soins aux personnes, subsistance, villégiature), ou à des fins de témoignage ;
- Ils ont une valeur patrimoniale (Assemblée nationale du Québec, Commission des biens culturels, 2000, p. 2).

Selon cette lecture, le fait que l'édifice soit un lieu dans lequel s'exerce aujourd'hui une activité culturelle *n'est pas le critère principal*. L'édifice ne

21 groupes religieux baha'is; 17 congrégations mennonites; 36 groupes religieux bouddhistes; 127 Assemblées de la Pentecôte; 54 congrégations presbytériennes; 9 temples de l'armée du Salut; 37 congrégations Adventistes du Septième Jour; 92 synagogues; 99 corporations de bienfaisance; 134 églises de la Congrégation de l'Église unie; 20 fiducies de bienfaisance; 235 organismes missionnaires et propagation de l'Évangile; 8 groupes religieux hindous; 280 couvents et monastères; 75 fondations publiques; 26 groupes religieux islamiques; 269 congrégations de témoins de Jéhovah; 7 groupes religieux sikhs... ». Voir, Michel, Girard, « Question de culte et d'exemption », *La Presse*, 29 mai 2010, p. 9.

bénéficie pas de financement en tant que lieu de culte proprement dit, mais uniquement en raison de sa valeur culturelle, c'est-à-dire de la valeur patrimoniale de cet édifice dans lequel s'expriment, ou se sont exprimées, des confessions religieuses. Ce critère patrimonial tend ainsi certainement à avantager les religions historiquement présentes sur le territoire québécois, et principalement les religions chrétiennes. Notons d'ailleurs qu'une limite temporelle marque les possibilités de financement. Ne sont en effet inventoriés par la Fondation du patrimoine religieux du Québec que les lieux de culte construits avant 1975 et ouverts au culte ou fermés depuis une date très récente²³⁷ (Assemblée nationale du Québec, Commission de la culture, 2006, p. 57). Cette limitation temporelle s'inscrit à nouveau dans un souci de protection du patrimoine historique et, dans ce contexte, la Commission des biens culturels de l'Assemblée nationale estime que les mesures d'aides financières ne sont justifiées que parce que ces biens patrimoniaux représentent

un corpus essentiel à la compréhension et à l'illustration du développement de notre société et des valeurs qui l'ont marquée. Ils constituent l'un des ensembles-témoins les plus considérables de notre histoire commune. Ils témoignent également avec acuité, comme c'est le cas dans d'autres sociétés, d'une part significative de la spécificité et de l'originalité québécoises (Assemblée nationale du Québec, Commission des biens culturels, 2000, p. 3).

Au Québec, le financement de la conservation du patrimoine bâti – et donc du patrimoine religieux – s'organise autour de trois procédés : les avantages fiscaux, l'aide directe sous forme de subventions et le mécénat²³⁸ (Assemblée nationale du Québec, Commission des biens culturels, 2003, p. 1). Outre les lois fédérale et provinciale sur l'impôt qui proposent de nombreuses déductions fiscales aux propriétaires de biens historiques (Assemblée nationale du Québec, Commission des biens culturels, 2003, p. 13), ce sont essentiellement la *Loi*

²³⁷ Indiquons ici que ce n'est pas parce qu'un édifice cultuel est inventorié par la Fondation du patrimoine religieux du Québec qu'il bénéficiera d'aides financières, directes ou indirectes, de l'État. Mais le fait d'être inventorié y contribue grandement.

²³⁸ Nous ne reviendrons ici que sur les deux premiers modes de financement, le troisième n'impliquant pas l'intervention de l'État, mais des personnes privées.

canadienne sur les lieux et les monuments historiques de 1953 (dans son article 4) et la *Loi québécoise sur les biens culturels* de 1972 qui ont le plus d'impact sur le financement des édifices culturels. La première permet notamment au ministre de prendre toutes les mesures nécessaires à la conservation et à l'entretien des bâtiments historiques (Assemblée nationale du Québec, Commission des biens culturels, 2003, p. 10). La seconde autorise le ministre à classer des biens comme historiques afin qu'ils soient admissibles aux aides financières de l'État, ainsi qu'à accorder des subventions afin de conserver et mettre en valeur ces biens culturels. Elle permet enfin aux propriétaires desdits biens de bénéficier d'importantes exemptions de taxe foncière (Assemblée nationale du Québec, Commission des biens culturels, 2003, p. 11-12).

Au niveau de l'État, on pourrait dire que cette forme de laïcité juridique ne renvoie pas parfaitement à une configuration de neutralité confessionnelle. Elle y renvoie en partie parce que contrairement au régime mis en place en France, l'édifice culturel n'est pas financé uniquement en tant que lieu dans lequel un culte est célébré mais essentiellement *en ce qu'il est un édifice patrimonial* dans lequel se tient le culte. Toutefois, elle n'y renvoie qu'imparfaitement parce que comme dans le contexte français, le fait qu'une limitation temporelle soit fixée (à l'année 1975) par la Fondation du patrimoine religieux du Québec a pour conséquence de refuser le bénéfice des avantages financiers aux confessions religieuses dont les lieux de culte ont été construits récemment. On soulignera à titre d'exemple que si 2023 églises catholiques ou 238 temples anglicans sont inventoriés par cette Fondation, seuls 25 synagogues, 3 mosquées, 2 temples sikhs et 2 temples bouddhistes bénéficient du même traitement au Québec (Assemblée nationale du Québec, Commission de la culture, 2006, p. 58) alors même qu'on ne dénombre pas moins de 45 mosquées²³⁹ et 80 synagogues dans la seule région métropolitaine de Montréal (Gagnon et Germain, 2002, p. 148). D'après ce tableau, les religions chrétiennes qui sont historiquement présentes depuis des

²³⁹ Ce chiffre comprend également les salles de prières musulmanes. Précisons ici que les données évoluent rapidement, des recherches publiées en 2009 évaluant les nombre de mosquées et salles de prières musulmanes à 60 sur la seule île de Montréal (Fourot, 2009, p. 638).

décennies au Québec sont indéniablement avantagées face à celles issues d'une immigration plus récente.

Selon le même raisonnement, ce n'est également qu'imparfaitement que ces aménagements de la laïcité juridique reflètent une posture de neutralité référentielle. En effet, elles ne renvoient ni explicitement ni implicitement à certaines valeurs partagées par la population majoritaire afin de justifier un traitement différencié des confessions religieuses. Toutefois, ces législations qui régulent indirectement la diversité religieuse ne sont pas pour autant fondées sur des principes de justice et ne reposent bien que sur des considérations relatives à la protection du patrimoine culturel.

Les configurations de neutralité dans la laïcité juridique relative à l'aménagement des lieux de culte

En ce qui concerne l'aménagement de lieux de culte, il n'y a, à nouveau, pas de dispositif législatif spécifique au plan provincial et c'est la *Loi sur l'aménagement et l'urbanisme* qui encadre et organise le champ de compétences dans lequel les communes peuvent opérer (Gagnon et Germain, 2002, p. 152). En vertu de cette loi, les municipalités disposent d'un outil – le règlement de zonage – qui les autorise à définir les critères d'octroi d'un permis de construire. Notamment, au terme des dispositions de l'article 113-3° de la loi, ce règlement de zonage peut « spécifier, pour chaque zone, les constructions ou les usages qui sont autorisés et ceux qui sont prohibés, y compris les usages et édifices publics, ainsi que les densités d'occupation du sol »²⁴⁰. À travers le cadre de réglementation des zonages urbains défini par ce texte, *qui ne mentionne pourtant jamais les lieux de culte* en tant que tels, les municipalités du Québec disposent donc d'outils leur permettant de contrôler l'implantation de nouveaux édifices culturels sur leur territoire. Dans ce contexte, elles peuvent adopter des règlements d'urbanisme qui s'avéreront tantôt souples, tantôt restrictifs (Gagnon et Germain,

²⁴⁰ *Loi sur l'aménagement et l'urbanisme*, L.R.Q. Ch.A-19.1, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/A_19_1/A19_1.html.

2002, p. 152) et certaines d'entre elles en profitent ainsi pour définir « des catégories d'usages spécifiques pour les lieux de culte, alors que d'autres les classent dans des catégories plus générales telles que les équipements collectifs ou les usages institutionnels » (*Idem*). En découlent des politiques locales d'aménagement d'édifices culturels variant fortement selon la collectivité concernée (Gagnon, 2005, p. 112 ; Gagnon et Germain, 2002, p. 153), c'est-à-dire une véritable polymorphie spatiale des aménagements laïques dans ce domaine.

On soulignera enfin que la tentation de limiter l'implantation de lieux de culte sur le territoire municipal peut s'expliquer pour deux raisons. D'une part, la construction de lieux de culte implique une perte de revenus pour la ville, ces lieux bénéficiant en effet d'une exemption de la taxe foncière en vertu de la *Loi sur la fiscalité municipale* que nous avons évoquée précédemment (Gagnon, 2005, p. 113 ; Gagnon et Germain, 2002, p. 154). Certaines municipalités plus urbanisées et ne disposant que de peu d'espaces libres disponibles préfèrent en effet réserver leurs terrains à des usages plus lucratifs (Germain, 2006, p. 188). D'autre part, l'urbanisme et la définition du zonage sont aussi des questions intrinsèquement politiques pour lesquelles le conseil municipal, qui a toujours le dernier mot, prend en compte les inquiétudes émises par la population au cours d'instances consultatives citoyennes (Gagnon et Germain, 2002, p. 157). Certaines religions qui ne sont pas bien acceptées socialement peuvent ainsi se retrouver défavorisées et l'on relèvera d'ailleurs que l'implantation de certains lieux de culte de minorités religieuses visibles ont fait l'objet de controverses auxquelles les pouvoirs publics municipaux n'ont pas toujours été insensibles (Germain, 2006, p. 192). Dans un tel contexte, les dynamiques de méfiance à l'endroit de groupes religieux particuliers peuvent parfois l'emporter au cours du processus de décision politique²⁴¹. La décision municipale n'est donc pas à l'abri de l'arbitraire et les études de J.E. Gagnon et A. Germain soulignent que les

²⁴¹ À titre d'exemple, J.E. Gagnon et A. Germain (2002, p. 158) ont montré que l'autorisation administrative d'agrandissement d'une synagogue controversée dans le quartier du *Mile end* à Montréal avait fait l'objet de consultations publiques et de négociations préalables entre la ville, un comité de riverains et les représentants de la communauté hassidique concernée.

politiques de zonage urbain de certaines villes sont souvent subjectives. Elles s'éloignent ainsi très clairement des positions de neutralité confessionnelle et référentielle.

Il s'agit d'éloignements envers les postures de neutralité que la jurisprudence s'étant prononcée sur la conformité aux chartes des droits de règlements de zonage litigieux, tend à sanctionner. Dans cette optique, la Cour suprême du Canada (CSC) a énoncé, dans une décision *Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Village de Lafontaine* du 30 juin 2004²⁴² que les autorités municipales devaient toujours œuvrer pour une garantie étendue des libertés garanties par la *Charte canadienne des droits et libertés*. Elle indiquait ainsi que :

La liberté de religion est un droit fondamental qui impose à l'État et aux pouvoirs publics une obligation de neutralité religieuse envers l'ensemble des religions et des citoyens. Ainsi, la municipalité doit aménager sa réglementation afin d'éviter d'imposer des obstacles inutiles à l'exercice des libertés religieuses, mais elle n'a pas à assurer aux témoins de Jéhovah l'accès à un terrain qui correspond davantage à leurs critères de sélection.

Ce faisant, la Cour rappelait l'obligation d'accommodement s'imposant à une municipalité en l'absence de terrain disponible sur le territoire relevant de sa juridiction. Le cas échéant, celle-ci a l'obligation de modifier le zonage afin d'éviter toute discrimination indirecte résultant du règlement de zonage²⁴³ :

Dans l'hypothèse où aucun terrain ne serait disponible dans la zone communautaire régionale, il y aurait atteinte à la liberté de religion protégée par l'al. 2a) de la Charte, car la construction d'un lieu de culte, qui fait partie intégrante de cette liberté, serait impossible sur le territoire de la municipalité. Cette atteinte résulterait non pas de l'existence du règlement

²⁴² En l'espèce, en l'absence de terrain disponible, la communauté des Témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine avait acquis deux terrains, l'un dans une zone résidentielle et l'autre dans une zone commerciale, et demandé à la ville un changement de zonage afin d'y construire une Salle du Royaume. Face aux refus de la municipalité, ils engagèrent une procédure judiciaire arguant de la violation par celle-ci de la liberté de conscience et de religion garantie dans la Charte canadienne des droits et libertés. Voir *Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, 2004 CSC 48, [2004] 2 R.C.S. 650.

²⁴³ On notera toutefois que la CSC évite de se prononcer, dans le cas d'espèce, sur l'obligation de neutralité impartie à cette commune quand lui est soumise une demande de modification du zonage aux fins d'établissement d'un lieu de culte et ne résout le litige qu'en se fondant sur des raisons procédurales (Grammond, 2009, p. 93).

de zonage, mais plutôt du refus de l'adapter à l'évolution des besoins collectifs (...) il s'agirait en l'espèce d'une situation exceptionnelle où la liberté de religion ne pourrait avoir une signification réelle sans une intervention positive des pouvoirs publics. La municipalité devrait donc modifier le règlement [nous soulignons]²⁴⁴.

Dans un contexte où les dispositions de la *Loi sur l'aménagement et l'urbanisme* confèrent une importante marge d'appréciation aux municipalités, les réglementations de zonage limitant clairement la liberté de conscience et de religion pourraient être ultimement invalidées par les tribunaux. Ces derniers apprécient toutefois au cas par cas de l'atteinte à la liberté de conscience et de religion. On notera que dans cette optique, la Cour d'appel du Québec a refusé le 30 juillet 2008 d'accéder à la demande de la *Congregation of the Followers of the Rabbis of Belz to Strengthen Torah* qui souhaitait faire modifier zonage de la municipalité de Val-Morin, cela parce qu'elle avait modifié la destination de deux chalets qu'elle possédait dans une zone résidentielle, les transformant en lieux de culte²⁴⁵. S'inscrivant dans la lignée de la décision de la CSC de 2004, le juge Dufresne estime qu'en l'espèce :

le Règlement de zonage de la Municipalité ne contrevient pas à la liberté de religion, en ce qu'il prévoit des zones pour la construction d'immeubles consacrés à la pratique religieuse ou à l'enseignement. Mais plus encore, contrairement à la situation qui prévalait dans *Lafontaine*, l'appelante ici est elle-même déjà propriétaire d'un terrain vacant dans une de ces zones²⁴⁶.

Ce n'est donc bien que si l'expression collective du religieux est rendue impossible par le zonage municipal que celui-ci porte atteinte à la liberté de conscience et de religion. À l'inverse, les confessions religieuses ne sauraient se prévaloir de ce droit par simple commodité. La Cour ajoute dans ce sens que « la liberté de religion n'emporte pas le droit de célébrer le culte ou d'établir une école

²⁴⁴ *Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, 2004 CSC 48, [2004] 2 R.C.S. 650.

²⁴⁵ *Congregation of the Followers of the Rabbis of Belz to Strengthen Torah c. Val-Morin (municipalité de)*, 2008 QCCA 1442, [en ligne] <http://www.jugements.qc.ca/php/decision.php?liste=45864970&doc=E770BEB94698D0CF425C1664B53E01FD071276C6996204892CA4F394E44FB3E&page=1>.

²⁴⁶ *Idem*.

d'enseignement religieux à l'endroit de son choix »²⁴⁷. Une posture de neutralité confessionnelle intégrale se dégage donc de la jurisprudence de la CSC et de la Cour d'appel du Québec : les municipalités ne peuvent adopter un règlement de zonage imposant des obstacles à l'exercice du culte sur leur territoire quelle que soit la religion considérée ; elles n'ont toutefois pour obligation que de rendre possible l'expression des convictions religieuses sur le territoire municipal et ne sauraient être contraintes par les exigences particulières des confessions religieuses. Cette jurisprudence renvoie également à une position de neutralité référentielle : elle ne se fonde que sur la garantie de la liberté de conscience et de religion, dont elle contrôle les possibilités d'exercice au plan local, et ne puise donc ses justifications que dans le respect des principes de justice.

Les configurations de neutralité dans la laïcité narrative

Concernant la question du financement des édifices culturels, une forme de laïcité narrative peut être retracée à partir de l'analyse des travaux de la Commission de la culture de l'Assemblée nationale du Québec laquelle a produit en 2006 un rapport public consacré à la protection du patrimoine historique se référant expressément au principe de laïcité du Québec.

Dans ce cadre, la Commission de la culture estime que la sauvegarde du patrimoine religieux nécessite un dialogue entre l'État et les autorités religieuses. Elle précise :

Ce dialogue entre les autorités religieuses se fait dans un contexte où le Québec se laïcise progressivement. Une telle laïcisation n'a toutefois pas cherché à faire table rase de la religion et de l'héritage religieux du Québec (...) Cette laïcisation n'est pas incompatible avec l'existence de lois qui font référence à la religion et sont également susceptibles d'influer sur la protection et la mise en valeur du patrimoine religieux (Assemblée nationale du Québec, Commission de la culture, 2006, p. 11).

La Commission propose une conception de la laïcité qui, indique-t-elle, découlerait des renvois que la législation québécoise ferait vers le droit canonique :

²⁴⁷ *Idem.*

la législation du Québec, et en particulier le renvoi que fait celle-ci au droit canonique, consacre un modèle de laïcité auquel les membres de la Commission adhèrent et qu'il serait opportun de maintenir dans un Québec soucieux de sa diversité religieuse (*Idem*).

Il s'agit d'un modèle qu'elle qualifie de « laïcité-collaboration, voire de laïcité-dialogue » entre l'État et les autorités religieuses afin de mieux mettre en valeur le patrimoine religieux de la province (Assemblée nationale du Québec, Commission de la culture, 2006, p. 11-12). La référence à une normativité religieuse semble ici surprenante, d'autant plus qu'elle tend à justifier le modèle de laïcité que connaîtrait le Québec. Si le dialogue entre l'État et les autorités religieuses chrétiennes permet probablement de maximiser la protection du patrimoine religieux, l'absence de neutralité référentielle qui ressort de ce rapport n'est pourtant pas sans risque, cela principalement parce que la Commission recommande que ces dialogues s'intensifient essentiellement sur le plan local, c'est-à-dire au niveau municipal. Or, nous avons montré qu'à cet échelon le dispositif juridique en place laisse une marge de manœuvre importante aux municipalités qui pourraient, dès lors, être tentées de négocier plus facilement avec les religions les plus acceptées par la société. Les modalités d'un tel dialogue pourraient dès lors avoir des répercussions sur les politiques locales d'aménagement des édifices culturels, se caractérisant comme en France par une polymorphie spatiale de la laïcité. Précisons toutefois que, contrairement au rapport Machelon en France, le rapport de la Commission de la culture de l'Assemblée nationale du Québec ne propose pas d'aménagement du cadre juridique permettant de donner corps à ses propos.

Il n'y a que le Conseil des relations interculturelles (CRI) ²⁴⁸ qui s'est penché plus spécifiquement sur la question de l'aménagement des nouveaux lieux de culte dans un avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de

²⁴⁸ Il s'agit d'un organisme institutionnel chargé de conseiller le gouvernement sur les questions d'immigration ainsi que sur les relations interculturelles. Notons ici que si le CRI a prononcé un discours devant la Commission Bouchard-Taylor, celui-ci ne concernait toutefois pas la laïcité mais la problématique de l'intégration des immigrants au Québec.

l'Immigration le 26 mars 2004. S'inspirant des premiers travaux d'A. Germain, le CRI diagnostique que :

La question de l'aménagement des lieux de culte se pose dans un contexte marqué par la laïcisation des institutions publiques. Les batailles locales pour le partage du territoire deviennent souvent prétextes à une polémique sur la signification et la portée de la laïcité, sur l'application du principe de neutralité dans la sphère publique. À cet égard, l'affirmation de l'appartenance religieuse à travers la forme architecturale des édifices rejoint sous certains aspects les débats sur les signes visibles de la religion (CRI, 2004, p. 61).

Cet organisme prend également en compte les contraintes financières qui s'imposent aux municipalités lors de l'aménagement d'édifices cultuels (les exemptions fiscales dont bénéficient les édifices cultuels et les pertes de revenus pour la municipalité) ainsi que celles relatives à l'expression collective du religieux pour tenter de concilier les intérêts des partis en présence. Il estime ainsi qu'« il importe de s'assurer que les divers groupes religieux aient un accès équitable aux espaces disponibles, dans le respect de la vocation des secteurs concernés » (CRI, 2004, p. 78) et recommande d' :

examiner les diverses pratiques en matière de zonage de lieux de culte pour s'assurer qu'elles ne prennent pas uniquement en compte l'aspect du développement urbain mais qu'elles puissent garantir une prise en compte locale et régionale de la diversité religieuse (*Idem*).

Deux points doivent ici être soulignés. Premièrement, on remarquera que le CRI ne réfère jamais dans son argumentaire à la liberté de conscience et de religion ni à l'expression du religieux, mais évoque à plusieurs reprises « la diversification des groupes religieux » au Québec. Cette forme de laïcité narrative tend néanmoins vers une configuration de neutralité confessionnelle, la préoccupation première du CRI étant effectivement l'égalité entre les groupes religieux présents sur le territoire des municipalités québécoises. Deuxièmement, on soulignera que les pouvoirs publics n'ont pas suivi la recommandation du CRI relative au réexamen du droit de l'urbanisme en matière de zonage et ce n'est qu'en vertu des jurisprudences que nous avons évoquées, la décision *Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Village de*

Lafontaine rendue 30 juin 2004 par la CSC, suivie de la décision de la Cour d'appel du Québec *Congregation of the Followers of the Rabbis of Belz to Strengthen Torah* en 2008, que laïcité narrative et laïcité juridique se corrèlent.

Conclusion sur les lieux de culte

Si les outils législatifs relatifs à la régulation des lieux de culte sont de nature différente en France et au Québec, ils tendent néanmoins à produire des effets comparables au regard des positions de neutralité de l'État sur le plan du financement qui peut être accordé par les pouvoirs publics à ces édifices. Dans les deux contextes nationaux, l'ancienneté de l'établissement d'une confession religieuse sur le territoire ouvre l'accès à des financements directs par les pouvoirs publics, cela même si ceux-ci ne reposent pas sur des lois de même nature. Le cadre juridique québécois renvoie toutefois à la posture de neutralité confessionnelle sur le plan des seules subventions indirectes (exemptions fiscales) que le Québec accorde à toutes les confessions religieuses alors que seules les associations culturelles bénéficient de ce privilège en contexte français.

Ce régime français de l'association culturelle renforce également l'éloignement de la position de neutralité confessionnelle, cela parce que les communes ne favorisent que les confessions bénéficiant d'un tel statut dans leurs politiques d'aide à l'aménagement de nouveaux lieux de culte. Ces mesures, qui reposent sur l'appréciation subjective des pouvoirs publics locaux ont ainsi tendance à favoriser l'expression d'un religieux déjà accepté socialement.

Dans la même veine, la marge d'appréciation que la législation québécoise sur l'urbanisme laisse aux municipalités du Québec ne permet pas de palier les risques d'une polymorphie spatiale de la laïcité dans le cadre des lieux de culte. Cependant, si celles-ci jouent des subtilités de la réglementation sur le zonage pour limiter l'implantation d'édifices culturels sur le territoire, elles ne peuvent pour autant en interdire le principe au risque de se voir sanctionnées par les tribunaux sur le fondement de la liberté de conscience et de religion. Le dispositif juridique qui inclut à la fois la législation sur le zonage et les jurisprudences de la

CSC et de la Cour d'appel du Québec renvoie ainsi à une position de neutralité confessionnelle de l'État.

Nous avons précédemment indiqué qu'en contexte laïque, l'État se fait souvent l'interprète du fait religieux afin de garantir la liberté de conscience et de religion à ceux qui s'en revendiquent. Les modalités par lesquelles l'État se saisit du religieux conditionnent donc, sous de multiples facettes, l'expression collective des convictions religieuses. Il ne doit pas favoriser ou défavoriser l'une d'entre elles. Toutefois, aussi bien au Québec qu'en France, certaines formes d'expression collective du religieux « majoritaire » restent aujourd'hui visibles dans la sphère publique. Par ailleurs, certaines confessions religieuses ont pu, ou sont encore, associées à l'exercice de compétences publiques. De telles pratiques interrogent au regard de la neutralité de l'État dans la régulation de l'expression collective du religieux.

5.3. Des groupes religieux avantagés dans les institutions publiques ?

Alors même que les institutions publiques québécoises et françaises sont aujourd'hui déconfectionnalisées, y demeurent encore des vestiges visibles hérités de l'histoire qui pourraient laisser penser que certaines d'entre elles seraient toujours marquées par le sceau du religieux. Si tel n'est pourtant pas le cas, la visibilité du religieux dans les institutions publiques interroge pourtant la neutralité²⁴⁹. Comme le souligne d'ailleurs le juriste P. Bosset en contexte québécois, « dans de telles situations, ce n'est pas l'existence d'un lien organique ou juridique entre l'institution publique et une confession particulière qui est en cause, mais l'usage de rituels ou d'artefacts associés à une tradition religieuse donnée, dans une institution pouvant être laïque à tous autres égards » (Bosset, 1999, p. 2).

²⁴⁹ Précisons que nous envisageons ici les institutions publiques dans leur dimension matérielle et non pas organique. Pour cette raison, l'expression des convictions religieuses des fonctionnaires de l'État qui renvoie à la problématique de l'expression individuelle du religieux ne sera traitée que dans le prochain chapitre.

Nous abordons donc bien la visibilité du religieux dans les institutions de l'État, sous l'angle de la neutralité. Nous avons en effet montré dans le précédent chapitre qu'aussi bien au Québec qu'en France, les Églises et l'État sont séparés. Toutefois, cette présence du religieux, qui se traduit parfois par leur collaboration à la prise de décision politique avec les pouvoirs publics, questionne l'égalité de traitement dont devraient bénéficier toutes les confessions en vertu du principe de laïcité.

5.3.1. L'expression collective du religieux dans les institutions publiques québécoises

Alors même que des éléments de laïcité sont décelables depuis le XVIII^e siècle au Québec, et que celle-ci s'ancre désormais dans des fondements juridiques importants avec les Chartes des droits et libertés, des résidus de confessionnalité ont perduré dans le système scolaire. Si toutes les institutions publiques québécoises sont aujourd'hui déconfessionnalisées, cette réalité n'est en effet que récente et avant l'adoption de la *Loi modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le domaine de l'éducation* (Loi 95)²⁵⁰ en 2005, le système éducatif québécois favorisait toujours les religions catholique et protestante. C'est la raison pour laquelle nous nous pencherons plus spécifiquement sur cette institution.

Par ailleurs, en dépit de la laïcisation des institutions de l'État, des marqueurs visibles de confessionnalité – récitation de prières dans certains conseils municipaux, crucifix dans les hôpitaux et à l'Assemblée nationale du Québec – demeurent dans les institutions publiques. Alors même que nous avons montré que le principe de neutralité de l'État est explicite dans la jurisprudence des tribunaux, ces circonstances entretiennent néanmoins le doute dans la population quant à l'effectivité de ce principe qui n'a jamais été formellement proclamé par la loi.

²⁵⁰ Projet de loi no 95 modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le domaine de l'éducation, L. R. Q., c. 20, 2005.

5.3.1.1. La déconfessionnalisation des écoles publiques

Avant d'observer les configurations de neutralité qui découlent du processus de déconfessionnalisation des écoles publiques, il importe d'en remémorer le contexte dans lequel s'est inscrit ce processus.

La laïcité juridique du début du XIX^{ème} siècle au regard de la posture de neutralité confessionnelle

L'apparition de l'État moderne canadien, avec la création d'un État démocratique en 1848 et l'établissement de la confédération le 1^{er} juillet 1867 s'est traduite par des partages de compétences mettant à contribution les Églises. Comme nous l'avons mentionné, la Constitution de 1867 ne fait référence à aucune religion : elle repose ainsi « implicitement sur un principe fondamental de la laïcité, soit la neutralité » (Milot, 2002, p. 81) à l'égard des diverses confessions présentes dans l'espace public. Toutefois, l'article 93-2 de la Constitution prévoyait une forme de protection particulière pour les minorités catholiques et protestantes dans le cadre de l'administration de l'école :

Tous les pouvoirs, privilèges et devoirs conférés et imposés par la loi dans le Haut-Canada, lors de l'union, aux écoles séparées et aux syndics d'écoles des sujets catholiques romains de Sa Majesté, seront et sont par la présente étendus aux écoles dissidentes des sujets protestants et catholiques romains de la Reine dans la province de Québec²⁵¹.

Cette disposition, qui ne devait avoir qu'une portée limitée, a pourtant été interprétée largement par les instances religieuses catholiques et protestantes (Milot, 2002, p. 100). L'aménagement confessionnel des écoles publiques s'écarterait indéniablement d'une position de neutralité confessionnelle de l'État, la norme juridique (article 93-2 de la Constitution) ayant pour effet direct de concéder un droit aux seuls catholiques et protestants. Cette posture de l'État n'a été questionnée pour la première fois qu'en 1963 dans le cadre des travaux de la

²⁵¹ *Loi constitutionnelle de 1867*, art 93 (2), [en ligne] http://laws.justice.gc.ca/fra/const/3.html#anchorbo-ga:s_91-gb:s_93.

Commission Parent (Milot et Estivalèzes, 2008, p. 91 ; Tremblay, 2009, p. 60). Toutefois, alors même que l'éducation redevenait une compétence de l'État avec l'adoption du *Bill 60* (Milot, 2002, p. 138 ; Tremblay, 2009, p. 60), l'Église a conservé de nombreuses prérogatives dans ce champ spécifique et ces dernières n'étaient justifiées que parce qu'elles étaient des privilèges historiquement acquis (Milot, 2002, p. 137).

Ce n'est qu'à partir des années 1990, c'est-à-dire après l'adoption de la *Charte québécoise en 1975* et de l'*Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration en 1991* (Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1991), que cette organisation confessionnelle de l'éducation est apparue véritablement contradictoire avec la neutralité de l'État. Elle s'avérait en effet discriminatoire au regard des droits garantis dans la charte (Milot, 2002, p. 139 ; Milot et Estivalèzes, 2008, p. 94), se plaçant en porte-à-faux avec les choix politiques de société opérés au Québec (Tremblay, 2009, p. 61).

La déconfessionnalisation des écoles publiques : le choix difficile de la neutralité confessionnelle

Avec l'adoption de la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne en 1975*, puis de la *Charte canadienne des droits et libertés en 1982*, les droits fondamentaux de la personne acquièrent une importance significative dans l'ordonnancement juridique. Dans ce contexte, la neutralité de l'État devient un principe interprétatif dont la mise en œuvre découle de la garantie de la liberté de conscience et de religion par les tribunaux.

Dans le domaine de l'éducation, la laïcité juridique véhiculée par le nouveau cadre juridique semble pourtant souffrir d'ambivalences. En effet, alors même que la liberté de conscience et de religion est enchâssée dans la Charte canadienne, ce même texte confirme également dans son article 29 les dispositions de l'article 93 de la *Loi constitutionnelle de 1867* : ce faisant, il entérine les avantages concédés aux catholiques et aux protestants et ne renvoie donc pas à une posture de neutralité confessionnelle en ce qui concerne le système éducatif québécois.

Ce n'est qu'après une modification constitutionnelle en 1997²⁵² que l'abrogation de ce privilège confessionnel a été acquise, autorisant le législateur québécois à adopter la *Loi modifiant la loi sur l'instruction publique* de 1997²⁵³ entrée en vigueur le 1^{er} juillet 1998. Si cette loi substitue des commissions scolaires fondées sur une base linguistique (francophones et anglophones) aux anciennes commissions scolaires fondées sur une base confessionnelle, de nombreux aspects confessionnels ont cependant perduré dans le système d'éducation.

Un Groupe de travail sur la religion à l'école, mis en place par la ministre de l'Éducation P. Marois en 1997, a remis un rapport en 1999 (Groupe de travail sur la religion à l'école – Rapport Proulx, 1999) portant sur la déconfessionnalisation du système scolaire. Ce rapport constatait que la situation qui prévalait dans le domaine de l'éducation publique dérogeait non seulement au droit à l'égalité devant la loi (1999, p. 58) mais aussi au principe de séparation des Églises et de l'État (*Idem*)²⁵⁴. Or, le rapport estimait que « toute politique de l'État québécois sur la question de la religion à l'école [devait] s'imposer l'exigence de la neutralité de type égalitaire » (Rapport Proulx, 1999, p. 79), cela parce qu'en tant que démocratie libérale, il devait « être contraint dans sa législation par la norme libérale fondamentale de l'égalité fondamentale de tous les citoyens » (*Idem*). Par « neutralité égalitaire », le rapport entendait :

Une conception de la neutralité étatique en matière de religion [qui] attribue à l'État la responsabilité de veiller à ce qu'aucun groupe religieux ne dispose, dans l'espace public, de droits et privilèges dont ne bénéficient pas tous les autres groupes religieux. Cette conception exigera de toute évidence l'intervention éventuelle de l'État, puisqu'il y a fort à parier qu'une telle égalité n'émergera pas spontanément (Rapport Proulx, 1999, p. 82).

²⁵² Modification constitutionnelle de 1997 (Québec), *Gazette du Canada*, Partie II, vol. 131, éd. spéc., no 8.

²⁵³ *Loi modifiant la loi sur l'instruction publique*, L.Q. 1997, c. 47.

²⁵⁴ Cela parce que le Ministre de l'Éducation édictait les programmes de l'enseignement religieux catholique et protestant après avoir reçu l'approbation de comités catholiques et protestants qui étaient des organismes institutionnels de type concordataire (Rapport Proulx, 1999, p. 58).

La forme de laïcité narrative de ce rapport recommandant de remplacer les enseignements confessionnels par un enseignement culturel des religions renvoie ainsi à une position de neutralité confessionnelle. Il n'est pas guidé par la volonté de nuire aux confessions catholique et protestante, mais poursuit plutôt un objectif d'égalité entre les confessions dans le système d'éducation québécois. Elle rejoint également une posture de neutralité référentielle, le rapport appuyant ses recommandations sur les principes d'égalité ainsi que sur la liberté de conscience et de religion garantie par les chartes.

Corrélation partielle entre les configurations de neutralité de la laïcité narrative et de la laïcité juridique

Ces propositions ont été suivies par le législateur et l'adoption de la *Loi modifiant diverses dispositions législatives dans le secteur de l'éducation concernant la confessionnalité* a permis de déconfessionnaliser les écoles publiques. Ce texte est entré en vigueur le 1^{er} juillet 2000 cela même si, par souci de compromis, l'État a consenti au maintien de « clauses dérogatoires²⁵⁵ » permettant de s'exonérer des prescriptions de la charte. Alors même que l'adoption des chartes des droits avait donné une base juridique au processus de déconfessionnalisation permettant de confirmer progressivement la neutralité confessionnelle dans l'institution publique de l'éducation, rappelons toutefois qu'au 1^{er} juillet 2000 la présence même des clauses dérogatoires en atténuaient encore la portée. La CDPDJ soulignait d'ailleurs qu' :

[y recourir] pour protéger certains privilèges confessionnels va directement à l'encontre des instruments internationaux, qui prévoient qu'une mesure dérogatoire ne doit pas porter atteinte aux libertés de conscience et de religion, ni entraîner une discrimination fondée sur la religion (1999, p. 25).

Ces clauses ne seront cependant supprimées qu'en 2008, et ce n'est donc que depuis cette date que l'État rejoint pleinement la posture de neutralité

²⁵⁵ Il s'agit de clauses qui permettent au gouvernement de ne pas appliquer les dispositions de la Constitution canadienne ou de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne pour des raisons d'ordre politique. Ces clauses sont valables pour cinq ans au terme duquel elles doivent être renouvelées.

confessionnelle dans sa réglementation relative aux établissements publics d'enseignement. Cette attitude de neutralité se reflète également dans la mise en place du nouveau cours d'éthique et de culture religieuse à l'initiative du ministère de l'Éducation, du loisir et des sports du Québec (MELS, 2005a)²⁵⁶ et dans la suppression de l'enseignement bi-confessionnel catholique et protestant au sein des écoles publiques par la *Loi modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le domaine de l'éducation* (loi 95)²⁵⁷. Avec ce nouveau dispositif juridique, il est alors possible d'affirmer que :

la séparation entre l'État et l'Église apparaît clairement en ce qui concerne les structures supérieures de l'État et le statut des écoles publiques [et qu'en] en pratique, il n'existe plus aucune instance confessionnelle dans tout l'appareil de l'État (Milot, 2002, p. 146).

5.3.1.2. Les symboles religieux dans les institutions publiques

Si dans le domaine de l'éducation, l'éloignement de la posture de neutralité confessionnelle de l'État que l'on a pu retracer jusqu'à l'an 2000 procède de l'histoire particulière du Québec, c'est également en raison d'héritages du passé que demeurent encore aujourd'hui des signes visibles du religieux, et notamment des crucifix, dans les institutions publiques. Tel est le cas de celui qui orne le Salon bleu de l'Assemblée nationale du Québec. On notera également que de tels symboles religieux sont toujours fixés dans plusieurs mairies ainsi que dans certains hôpitaux publics.

Quelles postures de neutralité dans la laïcité juridique ?

La présence de crucifix dans les institutions publiques québécoises n'a jamais fait l'objet d'une intervention du législateur (Bosset, 1999, p. 5). Dans un

²⁵⁶ Le Mels (2005, p. 9) justifiait alors ce nouveau programme en affirmant que « le fait que les enseignements confessionnels soient réservés aux seules traditions catholique et protestantes et qu'ils nécessitent de déroger aux chartes des droits et libertés pose problème ».

²⁵⁷ *Loi modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le domaine de l'éducation* (dite loi 95).

document publié en 1999, le directeur de la recherche et de la planification de la CDPDJ estimait que seul l'article 11 de la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* pourrait régir cette question, cet article indiquant que « nul ne peut diffuser, publier ou exposer en public un avis, un symbole ou un signe comportant discrimination ni donner une autorisation à cet effet ». Pour que le crucifix ornant une institution publique entre dans le champ d'application de cet article, « encore faut-il que [ce symbole comporte] discrimination, c'est-à-dire [qu'il présente] une distinction, exclusion ou préférence fondée sur un critère interdit et qui affecte l'exercice ou la reconnaissance, en pleine égalité, d'un droit ou d'une liberté » (Bosset, 1999, p. 13). Un symbole religieux ne peut donc être en lui-même incompatible avec l'exercice des libertés de conscience et de religion et faut démontrer que sa présence dans l'institution implique une coercition pour qu'elle soit entachée d'illégalité (*Idem*). Le crucifix est en effet souvent appréhendé comme un symbole culturel sécularisé et non comme un signe de discrimination à l'endroit de populations non chrétiennes, cela même si celles-ci peuvent y voir plus qu'un symbole sécularisé. Il revient, dans ce contexte, aux tribunaux d'apprécier au cas par cas de leur conformité au regard des droits garantis par les chartes.

On constatera que la jurisprudence relative à ces ornements religieux n'a jamais énoncé le principe de neutralité des institutions publiques et c'est en se fondant sur d'autres moyens qu'elle a été amenée à statuer dans des contentieux relatifs à la présence de symboles religieux dans les salles d'audience de Palais de justice.

Selon les articles 11d) de la Charte canadienne et 23 de la Charte québécoise, tous les citoyens ont droit, en pleine égalité, à une audition publique et impartiale de leur cause par un tribunal indépendant. La Cour suprême du Canada (CSC), dans une décision *R. c. Lippé* du 5 décembre 1990²⁵⁸, a précisé que cette impartialité était à la fois personnelle – c'est-à-dire tenait à la qualité des juges – et institutionnelle – au regard du fonctionnement structurel de l'institution. Sur ce

²⁵⁸ *R. c. Lippé*, [1991] 2 R.C.S. 114

dernier point, elle précise même que « l'apparence d'impartialité est importante pour assurer la confiance du public dans le système ».

Dans une résolution du 21 juin 1995²⁵⁹, la CDPDJ s'est appuyée sur le raisonnement de la CSC pour se prononcer sur la légalité d'un crucifix dans la salle d'audience d'un tribunal québécois. Selon cet angle d'approche, la commission s'est fondée sur le principe d'impartialité de la justice pour conclure à l'illégalité de la présence du symbole litigieux. La CDPDJ estime alors qu'en l'absence même de discrimination, la seule présence d'un symbole religieux dans une salle d'audience est de nature à affaiblir la confiance qu'un citoyen non chrétien pourrait avoir dans l'impartialité du système judiciaire québécois (Bosset, 1999, p. 12). L'apparence d'impartialité implique ainsi l'absence de marqueurs de religiosité et ce n'est donc que par un raisonnement déductif que l'on peut déceler les linéaments de la neutralité s'imposant ici à l'institution judiciaire.

Une autre résolution, rendue le 11 juin 2008, a ensuite porté sur la présence d'un crucifix dans la salle de délibérations d'un conseil municipal²⁶⁰. Dans ce contexte, la CDPDJ a jugé que le critère applicable afin de caractériser la non-conformité d'un symbole religieux à la Charte était celui de la coercition :

la seule présence d'un symbole religieux dans une institution publique n'est pas contraire aux dispositions de la Charte à moins qu'il n'acquiert un caractère coercitif en raison du contexte, compte tenu notamment de la vulnérabilité des personnes qui y sont exposées.

En l'espèce, la CDPDJ a validé la présence du crucifix qui était apposé dans la salle du conseil de l'arrondissement de Verdun de la ville de Montréal en estimant qu'il n'y avait pas de personne vulnérable assistant aux délibérations de ce conseil. Par « personnes vulnérables », elle entendait les personnes « captives, jeunes ou influençables ». Une lecture *a contrario* de cette résolution permet d'en déduire que les symboles religieux ornant des institutions fréquentées par de tels publics, notamment les prisons, les écoles, les hôpitaux ou les asiles, pourraient

²⁵⁹ Commission des droits de la personne, résolution CP-277, 21 juin 1995.

²⁶⁰ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, *Mouvement laïque québécois et C.T c. Ville de Montréal-Arrondissement de Verdun*, Résolution CP-521.3, 11 juin 2008, [en ligne] <http://www.alarielegault.ca/documents/decisionTalbot.pdf>.

être considérés comme des symboles de coercition incompatibles avec la Charte québécoise des droits. Aucune décision de la CDPDJ ou de tribunaux allant dans ce sens n'a été rendue jusqu'à présent.

Dans ce contexte où ni le législateur ni les tribunaux ne réfèrent explicitement au principe de neutralité, le droit reste relativement abscons sur la conformité aux Chartes des droits de la présence d'un symbole religieux dans les institutions publiques qui ne sont pas fréquentées par des personnes vulnérables. Pour cette raison, nombre d'entre eux continuent d'orner celles dont le clergé catholique a longtemps eu la charge. Ces attitudes de l'État ne renvoient donc pas pleinement à une position de neutralité confessionnelle et la religion de la majorité qu'est le catholicisme, bénéficie d'un avantage (sa visibilité) dans l'institution publique cela même si l'institution est pourtant déconfessionnalisée.

Quelles postures de neutralité dans la laïcité narrative ?

Dans le cadre de la polémique relative aux pratiques d'accommodements raisonnables²⁶¹, le Premier ministre du Québec a annoncé en février 2007 la création d'une Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles dirigée par les universitaires G. Bouchard et C. Taylor (Commission Bouchard-Taylor)²⁶². Refusant de restreindre ses travaux au seul champ de ces accommodements, la Commission Bouchard-Taylor a étendu son mandat à l'ensemble des interrogations suscitées par « le modèle d'intégration socioculturelle instauré au Québec » (Bouchard et Taylor, 2007, p. 3) et notamment à la question de la laïcité. Sur ce dernier point, dans le document de consultation qu'elle avait soumis aux Québécois au début des audiences publiques, la Commission Bouchard-Taylor postulait que la laïcité est « une notion complexe » qui se définit « en tant que principe de séparation de l'État et de l'Église » et peut « être associée tantôt à la neutralité de l'État face aux

²⁶¹ Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

²⁶² Cette commission avait notamment pour mandat de mener une consultation publique à l'échelle du Québec et de recueillir les mémoires des individus, groupes, organismes ou institutions qui voulaient faire entendre leur voix sur les questions relatives aux accommodements raisonnables.

diverses religions ou aux visions du monde, tantôt à une évacuation plus ou moins complète du religieux de l'espace public » (Bouchard et Taylor, 2007, p.25).

Rendu public le 22 mai 2008, au terme d'une consultation publique menée à l'échelle du Québec, le rapport Bouchard-Taylor recommande le ralliement à un régime qu'il qualifie de laïcité « ouverte » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 137), reprenant ainsi cette expression qui avait été énoncée pour la première fois au Québec par le rapport Proulx de 1999 (rapport Proulx, 1999, p. 7). Dans cette conception, la laïcité est un principe qui s'impose aux institutions publiques, mais non aux citoyens desservis ou pris en charge par ces institutions (Bouchard et Taylor, 2008, p. 142). Les institutions publiques ont pour obligation de ne faire leur, ni ne favoriser une religion particulière (*Idem*).

Le rapport estime toutefois que nombre de symboles religieux présents dans la sphère publique correspondent au patrimoine historique religieux du Québec. Ne se prononçant pas explicitement sur ceux qui ornent encore certaines institutions publiques québécoises²⁶³, le rapport fait plutôt sienne la conception qui avait été dégagée par la CDPDJ : comporte une discrimination le symbole qui implique une contrainte sur le comportement des individus (Bouchard et Taylor, 2008, p. 152). Cet argumentaire, qui renvoie à la nécessité de préserver le patrimoine historique, mais fait preuve de mutisme concernant des symboles qui auraient été apposés plus récemment dans les institutions, ne reflète pas parfaitement la posture de neutralité confessionnelle. Elle avantage en effet la visibilité de la religion de la majorité dans la sphère publique.

On pourra expliquer cette approche de la Commission en renvoyant au concept de « pacte laïque », un concept qui avait été exposé par J. Baubérot pour caractériser la situation qui s'installait en France avec l'adoption de la loi de 1905 et dont nous avons indiqué dans le deuxième chapitre qu'il correspondait à un dépassement du conflit en intégrant le catholicisme dans la laïcité française (Baubérot, 2001, p. 44) et en construisant du neuf en se fondant sur l'ancien (Baubérot, 2006a, p. 170).

²⁶³ Excepté dans le cas du crucifix de l'Assemblée nationale sur lequel nous reviendrons plus loin.

Pourquoi transposer cette notion de « pacte laïque » à cette proposition de la Commission Bouchard-Taylor ? Rappelons que la Commission a travaillé dans un contexte tendu où elle relevait la prégnance d'une perception selon laquelle le « Nous Canadien français » serait nié (Bouchard et Taylor, 2008, p. 68) par les « immigrants [qui] mettent en péril la culture francophone québécoise. Ils remettent en question ses fondements chrétiens : "Si on perd nos traditions chrétiennes, on va disparaître" » (*Idem*). Prenant conscience de ces perceptions, la Commission Bouchard-Taylor intègre ici des éléments de la religion de la majorité, qu'elle appréhende en tant qu'éléments sécularisés, au modèle de laïcité qu'elle propose aux Québécois, tout comme la loi française de 1905 intégrait le catholicisme dans la laïcité française pour dépasser le conflit des « Deux-France » (Baubérot, 2001, p. 44)²⁶⁴.

La laïcité narrative se corrèle ici avec la laïcité juridique en ne rejoignant pas pleinement la posture de neutralité confessionnelle. On insistera sur le fait que le rapport ne propose, à l'inverse, aucune mesure d'accommodement pour ce qui concerne le crucifix accroché dans le Salon bleu au-dessus du bureau du siège du président de l'Assemblée nationale²⁶⁵. Il en préconise en effet le retrait parce que ce symbole se trouve dans le lieu même où s'exprime la souveraineté nationale :

Au nom de la séparation entre l'État et les Églises, au nom aussi de la neutralité de l'État, nous pensons qu'il faudrait retirer le crucifix du mur de l'Assemblée nationale (nous sommes ici dans l'enceinte même qui symbolise l'État de droit) (Bouchard et Taylor, 2008, p. 260).

Le rapport propose alors que ce symbole soit remplacé dans l'Hôtel du Parlement dans un endroit où sa signification patrimoniale serait mise en valeur (Bouchard et Taylor, 2008, p. 271).

Sur le point particulier du crucifix de l'Assemblée nationale, la position de la laïcité narrative s'éloigne donc de la laïcité juridique en ce qu'elle prend plus fermement position pour une neutralité confessionnelle « visible » des institutions

²⁶⁴ Dans le cas particulier des symboles religieux ornant les institutions publiques, nous retrouverons cette même dimension de « pacte laïque » en contexte français.

²⁶⁵ Ce crucifix a été apposé dans le Salon bleu de l'Assemblée nationale en 1936 par le gouvernement de l'Union nationale du Premier ministre M. Duplessis.

publiques, cela comme le rapport l'indique « au nom de la neutralité de l'État » parce que la présence de ce symbole à l'Assemblée nationale peut renvoyer à la population du Québec l'image que l'expression de la souveraineté du peuple serait guidée par un référent chrétien. Ce discours sur la laïcité renvoie à une conception séparatiste de la laïcité au sens où J. Locke concevait la séparation : une distinction entre ce qui relève du gouvernement civil et de la sphère du religieux ou une dissociation entre les appartenances citoyenne et religieuse (Milot, 2008, p. 46). Mais dans cette conception séparatiste de la laïcité, cette dissociation ne s'impose qu'à l'État. Elle ne concerne pas les individus et ne limite donc pas leur possibilité d'exprimer leurs convictions religieuses dans les institutions²⁶⁶.

Les pouvoirs politiques ont rejeté cette proposition du rapport Bouchard-Taylor le jour même de son dépôt. Mesure symbolique s'il en est, une motion sans préavis a en effet été présentée par les trois chefs de partis représentés à l'Assemblée et adoptée par l'unanimité des députés présents à l'Assemblée, afin de souligner :

que l'Assemblée nationale réitère sa volonté de promouvoir la langue, l'histoire, la culture et les valeurs de la nation québécoise, favorise l'intégration de chacun à notre nation dans un esprit d'ouverture et de réciprocité, et témoigne de son attachement à notre patrimoine religieux et historique représenté notamment par le crucifix de notre Salon bleu et nos armoiries ornant nos institutions²⁶⁷.

Cette motion reflète indéniablement une forme de laïcité narrative qui s'appuie sur les valeurs partagées par la population majoritaire afin de justifier un traitement différencié entre les confessions et légitimer un avantage consenti à la religion catholique. De ce fait, elle se détourne totalement d'une posture de neutralité référentielle mais aussi de neutralité confessionnelle. La présence de ce signe

²⁶⁶ Nous verrons ainsi dans le prochain chapitre que la figure de laïcité séparatiste a pu s'étendre en imposant aux individus, notamment en contexte français, qu'ils se dépouillent de leurs signes religieux s'ils travaillent dans la fonction publique ou s'ils fréquentent les écoles publiques.

²⁶⁷ Assemblée nationale, Procès-verbal de l'Assemblée, jeudi 22 mai 2008, no 87, 38^e législature, première session, p. 840.

religieux à l'endroit même où s'exprime la souveraineté du peuple s'inscrit donc certainement dans une habitude héritée de l'histoire, mais elle reflète également l'opacité de la laïcité juridique et l'absence de volonté politique claire sur le sujet.

5.3.1.3. Les rituels religieux dans les institutions publiques²⁶⁸

Outre la présence du crucifix dans le Salon bleu de l'Assemblée nationale du Québec, cette institution a été marquée, jusqu'à 1976, par la lecture d'une prière à l'ouverture de chacune des séances de travail des députés²⁶⁹. Le texte qui était lu avant que l'Assemblée n'entame ses travaux était celui-ci :

0 Dieu éternel et tout-puissant, de qui vient tout pouvoir et procède toute sagesse, par qui les rois règnent et font des lois justes, nous voici assemblés en votre présence pour porter des lois destinées à faire le bien et la prospérité de notre province; accordez-nous, nous vous en supplions, Dieu de miséricorde, de ne désirer que ce qui est conforme à votre volonté, de le rechercher avec prudence, de le connaître avec certitude et de l'accomplir parfaitement pour l'honneur et la gloire de votre nom et le bonheur de notre patrie. Ainsi - soit - il²⁷⁰.

Alors même qu'ils avaient adopté le 1^{er} avril 1972 un règlement supprimant ce cérémonial, les députés se mirent d'accord pour en perpétuer la pratique. La lecture de la prière n'a finalement pris fin que sous l'initiative individuelle du député C. Richard au jour de sa nomination à la présidence de l'Assemblée nationale le 14 décembre 1976²⁷¹. Depuis ce jour, un moment de silence lui est substitué.

Désormais désuète à l'Assemblée nationale, la pratique de la prière rituelle perdure encore aujourd'hui dans certaines municipalités, interrogeant la neutralité

²⁶⁸ Précisons que nous centrerons ici notre analyse sur les rituels religieux que l'on pourrait qualifier d'institutionnels, c'est-à-dire qui sont organisés par l'institution publique elle-même dans le but de marquer une préférence fondée sur une religion. Nous évoquerons au prochain chapitre la question des accommodements consentis aux individus qui fréquentent les institutions publiques en leur permettant d'y pratiquer, à titre individuel, leurs rituels religieux sans pour autant que cela n'emporte de conséquence sur la nature confessionnelle qui pourrait être attribuée à cette institution.

²⁶⁹ Cette pratique n'était apparue à l'Assemblée nationale du Québec qu'en 1922.

²⁷⁰ Assemblée nationale du Québec, *Bulletin*, vol. 12, no4, décembre 1982, p. 14.

²⁷¹ *Idem*, p. 17.

de ces dernières dans leur travail de gestion des affaires municipales. Nous montrerons que cette forme d'expression collective du religieux initiée par l'institution publique s'écarte des positions de neutralités confessionnelle et référentielle. Elle ne saurait toutefois être associée à l'organisation de services d'aumôneries dans certaines institutions dans le but de garantir une liberté de conscience et de religion effective pour tous les administrés.

Les réceptions de prières aux séances de conseils municipaux

Concernant l'exercice de rituels dans les institutions publiques, le seul texte juridique existant est le règlement de 1972 relatif à l'Assemblée nationale. Ce texte n'est pas de nature législative mais simplement réglementaire. Dans ce contexte où des pratiques de prières subsistent à l'ouverture des conseils de ville de certaines municipalités – c'est notamment le cas de la ville de Saguenay – l'absence de dispositif législatif peut surprendre. L'institutionnalisation de rituels organisés par les pouvoirs publics confère en effet un avantage à la religion majoritaire dans la sphère publique. Contraire au principe de séparation des Églises et de l'État, elle porte en outre atteinte à celui de neutralité et s'éloigne particulièrement de la posture de neutralité confessionnelle en ce qu'elle implique « une distinction, exclusion ou préférence fondée sur une religion et qui affecte directement l'exercice de la liberté de conscience et de religion » (Bosset, 1999, p. 13). On peut également dire sans ambages que ces pratiques ne renvoient pas à une attitude de neutralité référentielle : elles se fondent indéniablement sur les valeurs de la majorité catholique, lesquelles devraient guider les séances de travail des représentants des citoyens. La prière qui est prononcée à l'ouverture des séances du conseil municipal de la ville de Saguenay en est très révélatrice :

Dieu tout puissant, nous Te remercions des nombreuses grâces que Tu as accordées à Saguenay et à ses citoyens, dont la liberté, les possibilités d'épanouissement et la paix. Guide-nous dans nos délibérations à titre de membre du conseil municipal et aide-nous à bien prendre conscience de nos devoirs et responsabilités. Accorde-nous la sagesse, les connaissances et la compréhension qui nous permettront de préserver les avantages dont jouit

notre ville afin que tous puissent en profiter et que nous puissions prendre de sages décisions. Amen²⁷².

Selon cette lecture, les récitations de prières contreviennent directement aux principes d'égalité et de liberté de conscience et de religion respectivement garantis par les articles 10 et 3 de la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* et 2a) de la *Charte canadienne des droits et libertés*. Et c'est sur ce fondement que les tribunaux se sont appuyés afin d'en interdire la pratique. Il s'agit de la position qu'a adoptée le Tribunal des droits de la personne du Québec dans une décision du 22 septembre 2006²⁷³. Alors qu'il devait statuer sur la légalité de la pratique de la prière au conseil municipal de la ville de Laval, il a jugé que ce rituel :

compromet le droit de [la requérante] à la reconnaissance et l'exercice de ses convictions en tant que non croyante, et le droit de ne pas être contrainte à participer à une observance religieuse à laquelle elle ne croit et n'adhère pas, aux termes de l'article 3 de la Charte des droits et libertés de la personne²⁷⁴.

Ce faisant, et cela même s'il ne mentionne pas expressément le principe de neutralité, le tribunal sanctionne le manquement de la ville à une posture de neutralité confessionnelle. Il indique en effet que de telles pratiques de récitations de prières reviennent à « impos[er] une pratique religieuse » aux citoyens de la ville. Cette position s'inscrit ici le raisonnement qu'avait émis la CSC dans la décision *R. c. Big M Drug Mart Ltd* de 1985²⁷⁵ où elle indiquait que :

la liberté [de conscience et de religion] peut se caractériser essentiellement par l'absence de coercition ou de contrainte. Si une personne est astreinte par l'état ou par la volonté d'autrui à une conduite que, sans cela, elle n'aurait pas choisi d'adopter, cette personne n'agit pas de son propre gré et on ne peut pas dire qu'elle est vraiment libre. L'un des objectifs importants de la Charte est de protéger, dans des limites raisonnables, contre la coercition et la contrainte.

²⁷² Soulignons que cette pratique a été contestée en Cour par le Mouvement laïque québécois et que le Tribunal des droits de la personne du Québec devrait rendre sa décision durant l'année 2010.

²⁷³ Tribunal des droits de la personne, *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Laval (Ville de)*, 2006 QCTDP 17 (CanLII).

²⁷⁴ *Idem*.

²⁷⁵ *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295

La CDPDJ a adopté la même position. Elle a, dans un premier temps, transmis le 15 mai 2008, à la Fédération québécoise des municipalités et à l'Union des municipalités du Québec, une lettre signalant que ces pratiques rituelles étaient contraires au principe de neutralité (CDPDJ, 2008, p. 19). Dans un second temps, alors qu'elle avait été saisie de la question de la conformité à la Charte des pratiques de récitation de prières au conseil municipal de Trois-Rivières, elle a énoncé *très clairement le principe de neutralité de l'État* dans une résolution du 17 décembre 2008²⁷⁶, ce que le Tribunal des droits de la personne n'avait pas fait en 2006. La CDPDJ indique ainsi que « la récitation de cette prière par le maire de la ville de Trois-Rivières relève de l'exercice d'une pratique à caractère religieux qui contrevient à l'obligation de neutralité de l'État ».

De cette forme de laïcité juridique, qui s'inspire à nouveau de la figure de laïcité séparatiste d'inspiration lockéenne que nous avons rappelée plus haut, se dégage une position de neutralité confessionnelle : la liberté de conscience et de religion, qui implique également pour les citoyens le droit de ne pas croire, sert de fondement à l'interdiction de la prière. Cette laïcité renforce par ailleurs la posture de neutralité référentielle en imposant que la gouvernance politique ne soit pas guidée par un référent religieux. Il s'agit là d'une obligation de neutralité qui découle directement du principe de séparation des Églises et de l'État.

Les services d'aumôneries dans les institutions publiques

D'autres types de rituels religieux sont organisés par l'État dans les institutions publiques : les services d'aumôneries.

Notons au préalable que les services d'aumôneries qui existaient dans les écoles publiques du Québec ont été supprimés et remplacés par des services d'animation spirituelle et d'engagement communautaire, lesquels sont des services scolaires non confessionnels (Ministère de l'Éducation, des Loisirs et des Sports, 2005b, p. 9). Par « non confessionnels », le Ministère entend que :

²⁷⁶ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, *Louise Hubert c. Ville de Trois-Rivières et Yves Lévesques*, Résolution CP-529.18, 17 décembre 2008, [en ligne] <http://www.alarielegault.ca/documents/decisionCDPJ3R.pdf>.

le service n'est pas prévu pour accomplir la mission propre des églises ou des groupes religieux ou encore pour servir leurs intérêts ; que les personnes à qui le service est confié, quelles que soient leurs croyances, n'agissent pas au nom de ces Églises ou groupes. Entre autres choses, il ne leur appartient pas de promouvoir les perspectives et les rites propres à une Église ou à un groupe religieux (Ministère de l'Éducation, des Loisirs et des Sports, 2005b, p. 10).

Nous n'aborderons donc pas ici ces services particuliers à l'école publique qui ne renvoient pas à des modalités d'expression collective de la religion. Nous nous pencherons plutôt sur les services d'aumôneries qui, dans les services correctionnels ainsi que dans les forces de l'armée canadienne, organisent effectivement des rituels religieux dans ces institutions publiques²⁷⁷. Il s'agit de pratiques qui favorisent certes l'expression collective du religieux dans la sphère publique, mais qui s'inscrivent dans le souci de la garantie de la liberté de conscience et de religion des tous individus qui fréquentent ces institutions.

Concernant les services correctionnels, l'article 75 de la *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition*²⁷⁸ dispose que « dans les limites raisonnables fixées par règlement pour assurer la sécurité de quiconque ou du pénitencier, tout détenu doit avoir la possibilité de pratiquer librement sa religion et d'exprimer sa spiritualité ». L'article 83 poursuit qu'« il est entendu que la spiritualité autochtone et les chefs spirituels ou aînés autochtones sont respectivement traités à égalité de statut avec toute autre religion et chef religieux ». L'article 101 du *Règlement sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition*²⁷⁹ ajoute que :

Dans la mesure du possible, le Service doit veiller à ce que soit mis à la disposition du détenu, exception faite des objets interdits, ce qui est raisonnablement nécessaire pour sa religion ou sa vie spirituelle, y compris :

²⁷⁷ Nous sommes conscients qu'il s'agit de services qui relèvent de la compétence fédérale du Canada et non pas de celle du gouvernement du Québec. Toutefois, ces services s'organisent également dans la province de Québec et touchent les citoyens québécois qui y sont associés.

²⁷⁸ *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition*, L.C. 1992, c. 20, [en ligne] <http://www.canlii.org/fr/ca/legis/lois/lc-1992-c-20/derniere/lc-1992-c-20.html>.

²⁷⁹ *Règlement sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition*, DORS/92-620, [en ligne] <http://www.canlii.org/fr/ca/legis/regl/dors-92-620/derniere/dors-92-620.html>.

a) un service d'aumônerie interconfessionnel; b) des locaux pour la pratique religieuse ou la vie spirituelle; c) le régime alimentaire particulier imposé par la religion ou la vie spirituelle du détenu; d) ce qui est nécessaire pour les rites religieux ou spirituels particuliers du détenu.

Dans ce contexte, les services correctionnels canadiens ont conclu le 28 février 2008 un protocole d'ententes avec un Comité interconfessionnel de l'aumônerie afin de « témoigner d'un souci commun pour que la dimension spirituelle soit reconnue dans le milieu correctionnel et son expression encouragée »²⁸⁰. On soulignera que ce texte, qui se réfère expressément à l'article 2a) de la *Charte canadienne des droits et libertés*, renvoie à une position de neutralité confessionnelle. Il ne tend pas à favoriser une religion particulière et l'entente conclue vise d'ailleurs à couvrir un public le plus large possible. Dans ce sens, le Comité interconfessionnel de l'aumônerie regroupait en 2006 des représentants de 17 confessions religieuses²⁸¹.

Alors même que des aumôniers de plusieurs confessions œuvrent également dans les forces canadiennes, ils représentent pourtant un éventail de confessions religieuses moins large que dans les services correctionnels, les religions chrétiennes y étant nettement majoritaires²⁸². Une directive du Ministre de la

²⁸⁰ Ce protocole renouvelle des ententes qui avaient été conclues dans les mêmes termes en 1982, 1988, 1993 et 2000. Voir Protocole d'entente entre le Comité interconfessionnel de l'aumônerie et le service correctionnel du Canada, p. 1, [en ligne] http://www.csc-scc.gc.ca/text/prgrm/chap/mou_f.pdf.

²⁸¹ Il s'agit de représentants de l'Alliance chrétienne et missionnaire du Canada, de l'Armée du salut, de l'Assemblée de la Pentecôte du Canada, du Comité central mennonite du Canada, du Communauté des jaïns, de la Conférence des évêques catholiques du Canada, du Conseil canadien des églises, du Conseil de la communauté musulmane du Canada, de l'Association musulmane d'Ottawa-Carleton, du Conseil luthérien au Canada, de l'Église anglicane du Canada, de l'Église du Nazaréen, de l'Église presbytérienne au Canada, de l'Église unie, de l'*Evangelical Fellowship of Canada*, du Ministère baptiste canadien et de la *Religious Society of Friends Société bouddhiste*. Y ont également été associés avant 2006 les Adventistes du septième jour, le Congrès juif canadien, le Conseil islamique de coordination des imams, l'Église chrétienne réformée, l'Église pentecôtiste apostolique, l'Église wesleyenne et le *Fellowship of Evangelical Baptists*. Voir Protocole d'entente entre le Comité interconfessionnel de l'aumônerie et le service correctionnel du Canada, p. 10, [en ligne] http://www.csc-scc.gc.ca/text/prgrm/chap/mou_f.pdf.

²⁸² Les religions qui y sont représentées sont le baptême, l'anglicanisme, le catholicisme, l'Église Unie du Canada, l'Église méthodiste libre, le pentecôtisme, le luthéranisme, le presbytérianisme, l'Armée du Salut et l'islamisme. Voir Défense nationale, *La branche des services de l'aumônerie*

défense nationale du 1^{er} août 2005²⁸³ justifie l'organisation de tels services dans l'armée en se fondant à nouveau sur l'article 2a) de la *Charte canadienne des droits et libertés*. Elle précise que :

Pour les militaires, la liberté de conscience et de religion peut s'exprimer de diverses façons, notamment : a) faire usage de guides, de services et de conseils spirituels; b) pratiquer un culte conforme à leur foi; c) respecter les jours saints et autres observances religieuses; d) respecter les pratiques alimentaires propres à leur religion; e) recevoir des soins et des traitements conformes à leurs pratiques et à leurs croyances religieuses; f) respecter les exigences de leur religion en matière de tenue et d'apparence.

Ce texte fixant les règles applicables aux services d'aumôneries dans l'armée renvoie ainsi à une position de neutralité confessionnelle. Certes toutes les religions ne sont pas représentées dans ce service de l'armée. Toutefois, il ne limite l'expression collective d'aucune d'entre elles et insiste sur le caractère œcuménique que doivent recouvrir les activités des aumôniers. À l'inverse, on notera que cette directive ne fait preuve d'aucune neutralité référentielle. Tout en affirmant que les militaires ont la liberté de s'abstenir, au nom de leur conscience, de toute participation à des services religieux²⁸⁴, elle indique pourtant que l'armée :

doit s'efforcer d'inculquer et d'entretenir, chez ses officiers et ses soldats, des idéaux qui sous-tendent son éthos militaire. L'attention portée à la culture des valeurs spirituelles et aux questions relatives à la croissance humaine et aux services spirituels joue un rôle de premier plan dans le développement de ces idéaux et principes, et est essentielle à leur maintien²⁸⁵.

des Forces canadiennes, [en ligne] <http://www.forces.gc.ca/site/news-nouvelles/news-nouvelles-fra.asp?cat=00&id=2730>.

²⁸³ Défense nationale, *Le manuel de l'aumônier*, 1^{er} août 2005, [en ligne] <http://www.cmp-cpm.forces.gc.ca/cfcb-bsafc/pub/doc/acm-maft-fra.doc>.

²⁸⁴ *Idem*, p. 3.

²⁸⁵ *Idem*.

La directive du Ministre de la défense nationale précise ensuite que :

Les êtres humains sont des êtres spirituels. La dimension spirituelle fait partie de la psyché individuelle de chacun et contribue à la compréhension, à la cohésion et à l'intégrité de la personne. La spiritualité est une dimension de notre humanité qui est intemporelle, éternelle et transcendante. Elle entretient en nous la vision de ce qu'est un être humain et nous fournit la force et la motivation intérieures qui nous permettent d'intérioriser l'essence divine et nous aident à surmonter le désespoir et le sentiment d'inutilité²⁸⁶.

Contribuer activement au développement spirituel des militaires devient ainsi une préoccupation des autorités de la Défense nationale, un tel développement semblant même conditionner la qualité de leurs services. Comme l'énonce d'ailleurs clairement la directive, « chaque soldat a le droit d'appartenir à la religion de son choix, ou à aucune [mais] tous les soldats, peu importe leur confession religieuse, ont besoin de valeurs spirituelles »²⁸⁷. Cet éloignement de la posture de neutralité référentielle n'est pas sans conséquence sur la portée de la liberté de conscience et de religion des militaires : ils ont peut-être le droit de croire ou de ne pas croire, mais l'État signifie clairement à ses soldats que la première option – quelle que soit la croyance pour laquelle ils opteront – est celle qu'il préconise.

Quelles postures de neutralité dans la laïcité narrative ?

C'est à nouveau dans le cadre des travaux de la Commission Bouchard-Taylor qu'a pris forme une laïcité narrative portant sur les rituels religieux dans les institutions publiques de l'État.

Le rapport rappelle que la laïcité est un principe qui s'impose aux institutions publiques, mais non aux citoyens desservis ou pris en charge par ces institutions. Elle favorise l'expression de la liberté de conscience et de religion, une liberté qui ne saurait être reléguée à la sphère privée, cette position étant trop « contraignante pour les croyants dont la foi doit se traduire dans des pratiques et des comportements rituels et symboliques » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 143).

²⁸⁶ *Idem*, p. 5.

²⁸⁷ *Idem*, p. 4.

L'expression de ces libertés doit ainsi être autorisée dans leur dimension collective dans les institutions publiques, ces dernières ayant essentiellement pour obligation de ne faire leur, ni ne favoriser une religion particulière (2008, p. 142). Or, la récitation de la prière dans les conseils municipaux constitue une forme d'affirmation de la religion de la majorité (2008, p. 151) et l'on ne peut la maintenir en prétextant qu'elle ne comporterait plus qu'une simple valeur patrimoniale (2008, p. 152). Pour cette raison, le rapport préconise l'interdiction aux conseils municipaux de réciter la prière avant ou pendant leurs séances publiques. L'apparence de neutralité de l'institution est en effet garante de la confiance que lui accordent les citoyens (2008, p. 271).

Pour autant, suivant sa logique, le rapport ne propose pas la suppression de tout rituel religieux dans l'enceinte des institutions publiques. Certains d'entre eux, en effet, ne contreviennent pas à l'obligation de neutralité confessionnelle de l'institution dans la mesure où ils n'ont pas pour objectif de favoriser une religion plus qu'une autre dans l'institution :

Prenons l'exemple des milieux hospitaliers. En raison du déclin de la famille élargie et du développement de l'État-providence, plusieurs personnes passent des moments importants de leur vie intime dans les espaces "publics" que sont les hôpitaux, les centres hospitaliers de soins de longue durée et les maisons de soins palliatifs (...) Les rites religieux demeurent, pour plusieurs, indispensables. C'est pourquoi la présence des aumôniers et de lieux de recueillement dans les hôpitaux (comme, d'ailleurs, dans les prisons ou les forces armées) est si importante. Par conséquent, l'idée que l'on pourrait simplement "bannir la religion" de ces espaces est impensable (Bouchard et Taylor, 2008, p. 143).

L'organisation de services d'aumôneries financés par l'État n'est donc pas, selon le rapport, de nature à contrevenir à l'apparence de neutralité de l'institution, une apparence de neutralité garante de la confiance que lui accordent les citoyens. Cette forme de laïcité narrative, qui repose sur la nécessité de garantir l'expression des convictions religieuses des individus, rejoint une posture de neutralité confessionnelle. Elle ne vise pas à favoriser une religion mais à permettre à tous les individus de bénéficier de leur pleine liberté de conscience et

de religion dans les institutions publiques. Le rapport renvoie également à une posture de neutralité référentielle parce qu'il ne se fonde que sur des principes de justice pour conforter ses propositions. On décèle ainsi une corrélation entre laïcité narrative et laïcité juridique car elles s'articulent toutes deux sur la protection des droits fondamentaux. Elles s'apparentent ainsi à une figure idéaltypique de laïcité de reconnaissance, entendue dans sa déclinaison axée sur l'autonomie morale des individus et où les principes fondamentaux de la laïcité sont promus à un degré élevé (Milot, 2008, p. 65)²⁸⁸.

5.3.2. L'expression collective du religieux dans les institutions publiques françaises

Nous avons indiqué que dans le contexte québécois, en dépit du processus de laïcisation, des résidus de confessionnalité ont demeuré dans le système éducatif jusqu'à une période récente. Une situation inverse s'est produite dans le cadre français, les premiers aménagements significatifs de la laïcité ayant concerné l'institution scolaire. Dans ce contexte, le principe de neutralité prend corps dans la *Loi Ferry du 28 mars 1882* qui laïcise à la fois les programmes et les locaux de l'Éducation nationale²⁸⁹ (Baubérot, 2004a, p. 23 ; Massignon, 2000, p. 354) ainsi que dans la *Loi du 30 octobre 1886* qui a laïcisé le personnel enseignant des écoles publiques de l'enseignement primaire dans son article 18²⁹⁰. Si nous ne consacrerons pas de développements particuliers à cette institution publique comme nous l'avons fait pour le Québec, c'est parce que le processus de déconfessionnalisation des écoles françaises est acté depuis longtemps et n'a pas

²⁸⁸ Nous retrouverons la même figure dans le contexte français de la laïcité juridique relative aux aumôneries dans les services publics.

²⁸⁹ L'article 3 de la loi dispose que : « Sont abrogées les dispositions des articles 18 et 44 de la loi du 15 mars 1850, en ce qu'elles donnent aux ministres des cultes un droit d'inspection, de surveillance et de direction dans les écoles primaires publiques et privées et dans les salles d'asile, ainsi que le paragraphe 2 de l'article 31 de la même loi qui donne aux consistoires le droit de présentation pour les instituteurs appartenant aux cultes non catholiques ». Voir *Loi no 11-696 du 28 mars 1882 qui rend l'enseignement primaire obligatoire*, J.O., 29 mars 1882.

²⁹⁰ *Loi du 30 octobre 1886 sur l'organisation de l'enseignement primaire*, [en ligne] <http://www.senat.fr/evenement/archives/D42/oct1886.pdf>.

suscité de nouvelles législations ou controverses dans la période que nous étudions dans cette recherche.

Dans une optique comparative, nous ferons néanmoins ressortir les similitudes et différences du régime juridique français relatif aux symboles et rituels religieux dans les institutions publiques avec celui que l'on a analysé pour le cas du Québec. Précisons que lorsque nous évoquerons les édifices publics de l'État français, nous entendons les bâtiments de l'administration qui n'ont aucun lien avec l'exercice d'un culte mais qui exercent une activité de service public²⁹¹. Nous aborderons enfin le développement de pratiques qui, depuis le début des années 1980, émergent des politiques de dialogue interreligieux mises en scène aussi bien au plan local qu'au plan national, ainsi que de l'action des politiciens qui associent parfois directement les grandes traditions religieuses à des comités consultatifs œuvrant en amont de la production du droit. De telles pratiques, que nous n'avons pas pu retracer au Québec en dehors des consultations des Églises catholique et protestantes sur les questions relatives à la protection du patrimoine religieux ou dans le cadre du processus de déconfectionnalisation de l'école²⁹², tendent à conférer indirectement des avantages à certaines confessions religieuses et interrogent, à ce titre, l'effectivité de la neutralité des pouvoirs publics.

5.3.2.1. Les symboles religieux dans les institutions publiques

Alors même que la *Loi Ferry du 28 mars 1882* avait laïcisé les locaux de l'Éducation nationale, le Ministère de l'Éducation s'est montré conciliant envers la religion catholique et a souhaité tempérer les ardeurs de ceux qui mettaient trop de zèle à enlever les crucifix des salles de classe. Comme l'a rappelé J. Baubérot (2004a, p. 24), une circulaire du 2 novembre 1882 avait en effet insisté sur le fait que tout retrait de crucifix devait dépendre du « vœu de la population » et qu'il devait, le cas échéant, être opéré pendant la période des vacances scolaires afin

²⁹¹ Nous avons en effet indiqué préalablement que de nombreux édifices culturels sont la propriété de l'État. Ils ne sont pas pour autant des lieux de service public (Gonzalez, 2006, p. 160).

²⁹² C'est-à-dire dans des domaines qui les concernent directement.

d'éviter tout incident. De telles mesures d'accommodement, dont l'objectif était d'atténuer le conflit des « Deux France » opposant les camps laïque et catholique, ont ainsi prévalu pendant près de deux décennies.

L'adoption de la *Loi de séparation des Églises et de l'État de 1905* s'inscrit d'ailleurs dans cette perspective et l'on peut retrouver dans ses dispositions, plusieurs éléments renvoyant au « pacte laïque » (2001, p. 44) que nous avons mentionné plus haut. Les dispositions de l'article 28 de la loi de 1905 illustrent ce souci de concilier l'histoire religieuse du pays avec les aménagements laïques : prohibant l'apposition de tout signe religieux sur les bâtiments publics français et imposant ainsi une exigence de neutralité visible aux institutions publiques, cet article tolère les symboles religieux qui ornent déjà ces édifices :

il est interdit, à l'avenir [nous soulignons], d'élever ou d'apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou en quelque emplacement public que ce soit, à l'exception des édifices servant au culte, des terrains de sépulture dans les cimetières, des monuments funéraires, ainsi que des musées ou expositions²⁹³.

Deux exceptions au principe d'interdiction des symboles religieux sur les bâtiments publics sont énoncées par la loi. D'abord, celle-ci ne concerne pas les terrains de sépultures, les monuments funéraires ainsi que les musées. Dans une décision du 16 mars 2010, la Cour administrative d'appel de Lyon²⁹⁴ a indiqué que l'article 28 de la loi de 1905 « s'appliqu[ait également] à tous les monuments destinés à rappeler le souvenir des morts, mêmes s'ils ne recouvrent pas de sépultures et quel que soit le lieu où ils sont érigés ». Selon cette lecture de la loi, un monument aux morts correspond en effet à « un monument funéraire (...), nonobstant la circonstance qu'il n'a pas été érigé dans un cimetière ». L'apposition d'emblèmes religieux sur de tels monuments ne tombe donc pas sous le coup de l'interdiction. Cette première exception renvoie à une posture de

²⁹³ *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*, [en ligne] http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?sessionId=50F9A1D92B16952B6AC1DB7CF83B3D3E.tpdjo07v_2?cidTexte=LEGITEXT000006070169&dateTexte=20100125.

²⁹⁴ CAA de Lyon, *M. A.*, 16 mars 2010, no 07LY02583. Cette décision de la CAA de Lyon s'inscrit ainsi dans la lignée de la jurisprudence CE, 4 juillet 1923, *Abbé Guerle*, no75410.

neutralité confessionnelle de l'État : alors même qu'elle tolère des symboles religieux sur des édifices publics spécifiques, elle n'a ni pour justification ni pour effet d'avantager ou de désavantager une confession religieuse en particulier.

La seconde exception, qui est temporelle et selon laquelle l'interdiction ne concerne que les ornements religieux postérieurs au 9 décembre 1905, nous paraît interroger aujourd'hui cette posture de neutralité confessionnelle cela même si elle s'inscrivait à l'époque dans le processus de dépassement du conflit du « pacte laïque ». Avec cet article 28, la *Loi de séparation des Églises et de l'État* atteste de la neutralité des bâtiments publics les plus anciens. Ceux-ci sont dès lors considérés comme neutres par essence, l'empreinte visible de l'héritage chrétien sur de tels édifices n'étant pas de nature à leur conférer une dimension confessionnelle. Dans cette optique, les symboles religieux antérieurs à 1905 seraient sécularisés alors que ceux qui ont été apposés après l'adoption de la loi ne le seraient pas et porteraient, à l'inverse, atteinte à la neutralité du bâtiment public.

Une décision du tribunal administratif de Besançon du 20 décembre 2001 est très révélatrice de cette conception. Elle indique ainsi que ce n'est que « l'apposition d'un emblème religieux sur un édifice public, postérieurement à l'entrée en vigueur de la loi du 9 décembre 1905, [qui] méconnaît la liberté de conscience (...) et la neutralité du service public à l'égard des cultes quels qu'ils soient »²⁹⁵. Le tribunal ajoute que « la pose d'un tel objet cultuel donne désormais au bâtiment, dans son ensemble, l'aspect d'un édifice religieux (...) elle est contraire aux dispositions précitées de l'article 28 de la loi du 9 décembre 1905 ». Dans ces circonstances, le Conseil d'État estime que ce n'est que de façon générale que le principe de neutralité s'oppose à l'apposition de symboles religieux sur les édifices publics, et notamment sur les mairies²⁹⁶.

Si la loi ainsi que la jurisprudence qui l'applique peuvent se justifier par un souci de protection du patrimoine historique français, on soulignera toutefois que

²⁹⁵ TA de Besançon, 20 décembre 2001, *M. Guillemot c/ville de Besançon*, p. 2-3.

²⁹⁶ CE, 27 juillet 2005, *Commune de Sainte-Anne*, no259806.

plusieurs décisions de tribunaux ont interprété largement les dispositions de la loi. Dans cette perspective, certaines décisions ne renvoient en effet qu'à une position de neutralité confessionnelle purement formelle en estimant que des symboles de la religion majoritaire apposés après 1905 sur des édifices publics peuvent y conserver leur place parce qu'ils seraient des symboles patrimoniaux.

Dans ce cadre, une décision du 11 mars 1999 de la Cour administrative d'appel (CAA) de Nantes²⁹⁷ a validé l'apposition d'un symbole catholique sur les frontons de certains collèges et lycées vendéens en se fondant sur l'histoire particulière de cette région :

il ne ressort pas des pièces du dossier que le logotype apposé sur le fronton des collèges publics d'Olonne-sur-Mer et Belleville-sur-Vie correspondrait, en lui-même, à la transposition directe et immédiate d'une scène ou d'un objet du rituel d'une quelconque religion ; qu'en admettant même que chacun de ses éléments puisse être dissocié et représenter un motif religieux, ce logotype, qui n'a pas été réalisé dans un but de manifestation religieuse, ni n'a eu pour objet de promouvoir une religion, *a pour unique fonction d'identifier, par des repères historiques et un graphisme stylisé, l'action du Département de la Vendée* [nous soulignons].

Dans la même veine, et alors même qu'elle avait précédemment jugé en 1999²⁹⁸ que l'apposition d'un crucifix que la ville avait acquis en 1938 dans la salle de délibération d'une mairie contrevenait aux dispositions de la loi de 1905, la CAA de Nantes a ensuite jugé en 2001 que celles-ci²⁹⁹ :

ne font pas obstacle à ce [que ce même objet de culte] puisse être conservé, au titre du patrimoine historique d'une commune dans une vitrine d'exposition comportant divers objets dénués de connotation religieuse ; que la circonstance que cette vitrine soit placée à l'intérieur d'une salle ouverte au public ne porte pas atteinte à ces dispositions, dès lors que *le crucifix ne peut alors être regardé comme un emblème religieux apposé dans un emplacement public au sens de la loi du 9 décembre 1905* [nous soulignons].

Comme nous l'avons mentionné, ces jurisprudences traduisent une posture de neutralité confessionnelle qui n'est que formelle. D'après les dernières

²⁹⁷ CAA Nantes, 11 mars 1999, *Association « Une Vendée pour tous les vendéens »*, no 98NT00357.

²⁹⁸ CAA Nantes, 4 février 1999, *M. Georges G*, no 98NT00337.

²⁹⁹ CAA Nantes, 12 Avril 2001, *M. Georges G*, no 00NT01993.

décisions de la CAA de Nantes, le crucifix qu'avait acquis la commune était bien un emblème religieux lorsqu'il était accroché dans la salle de délibération. Il perd toutefois ce caractère dès lors qu'il est installé dans une vitrine. Cette requalification du crucifix comme un symbole patrimonial (alors même qu'il avait été acquis après 1905) procède ainsi d'un subterfuge dans l'interprétation de la loi de 1905 et légitime la valeur symbolique de cet objet religieux pour la commune.

On pourrait établir une corrélation entre ces jurisprudences et la suggestion qu'avait faite la Commission Bouchard-Taylor au Québec préconisant de relocaliser le crucifix de l'Assemblée nationale dans un lieu où sa valeur patrimoniale serait mise en valeur. Toutefois, si la proposition de la Commission Bouchard-Taylor s'inscrivait dans un contexte où la norme juridique est muette sur la présence de symboles religieux dans les bâtiments publics, tel n'est pas le cas en France. En effet, le dispositif juridique de 1905 est clair et l'apposition de nouveaux emblèmes religieux sur les édifices publics est interdit. Dans ce contexte, le symbole litigieux qui avait été accroché en 1938 était bien illégal. Ces jurisprudences tendent ainsi à conforter la présence d'une religion identifiée (le catholicisme) comme patrimoine commun des habitants du village. Elles avantagent cette religion car elles en favorisent la visibilité dans l'institution publique et accréditent l'idée que celle-ci est en adéquation avec les valeurs de la commune.

5.3.2.2. Les rituels religieux dans les institutions publiques

Précisons au préalable que l'on n'observe pas de rituels religieux, telle la récitation de la prière, dans les institutions publiques françaises. Une loi constitutionnelle du 14 août 1884 a notamment supprimé les prières publiques qui se tenaient à l'ouverture du Parlement (Durand-Prinborgne, 2004, p. 41). On soulignera toutefois, à titre anecdotique, qu'une forme de rituel qui était tombé en désuétude, est réapparue dans plusieurs mairies françaises en 1989, l'année même où les valeurs républicaines ont connu un nouvel essor : il s'agit du baptême

républicain³⁰⁰. S'il est dépourvu de toute valeur juridique et n'est prévu par aucun texte législatif, ce service rituel, dont le but est de faire entrer l'enfant dans la communauté républicaine pour qu'il adhère symboliquement aux valeurs de la République, est désormais offert dans de nombreuses villes de France. Comme nous l'avons mentionné, la réapparition de cet héritage de la Révolution est certes anecdotique, mais elle reflète néanmoins un retour aux « valeurs républicaines » chez certains Français.

En ce qui concerne les rituels religieux, c'est-à-dire ceux qui traduisent l'expression collective du religieux dans les institutions publiques, ces pratiques correspondent comme au Québec au souci de favoriser l'expression de la liberté de conscience et de religion dans les services publics français. Elles sont prévues par la *Loi de séparation des Églises et de l'État de 1905* qui autorise les services d'aumôneries dans certains établissements. En effet, l'article 2 de cette loi qui posait le principe de séparation en indiquant que « la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte », s'inscrit également dans le souci de protéger l'expression collective des convictions religieuses. Il poursuivait ainsi que :

Pourront toutefois être inscrites [aux budgets de l'État, des départements et des communes] les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons³⁰¹.

Si l'on se situe dans l'optique du juriste P-H. Prétot, cette disposition législative renvoie pleinement à une position de neutralité confessionnelle. L'auteur nous dit dans ce sens que la manière la plus simple d'organiser juridiquement le respect des convictions religieuses consiste à aménager la règle générale de façon à ce qu'elle puisse s'appliquer à tous de manière indifférenciée sans heurter d'impératif de conscience. L'exigence d'égalité est ainsi satisfaite, dans la mesure où c'est la même règle qui s'applique à tous de manière homogène

³⁰⁰ Ce rituel avait été créé pendant la révolution par un décret du 20 prairial an II (8 juin 1794).

³⁰¹ *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*, [en ligne] http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?sessionId=50F9A1D92B16952B6AC1DB7CF83B3D3E.tpdjo07v_2?cidTexte=LEGITEXT000006070169&dateTexte=20100125.

(Prélot, 2003b, p. 455). Il ajoute alors que le régime juridique applicable aux aumôneries dans les institutions publiques en est l'illustration (*Idem*).

La loi de 1905, qui a fait l'objet d'une interprétation libérale du Conseil d'État³⁰², vise à garantir la liberté de conscience et de religion des usagers ou fonctionnaires de certains services publics (écoles, hôpitaux, asiles, prisons et armée). Elle a ensuite été complétée par de nombreuses dispositions législatives et réglementaires propres aux services publics concernés.

Dans le système hospitalier, l'assistance d'un ministre du culte aux malades est prévue par l'article 45 du *Décret du 14 janvier 1974 relatif aux règles de fonctionnement des centres hospitaliers et des hôpitaux locaux*³⁰³. Dans le cadre des services pénitentiaires, l'article D-432 du Code de procédure pénale dispose que « chaque détenu doit satisfaire aux exigences de sa vie religieuse, morale ou spirituelle. Il peut à ce titre participer aux offices ou réunions organisés par les personnes agréées à cet effet ». L'article 26 de la loi pénitentiaire du 24 novembre 2009³⁰⁴ réaffirme les droits fondamentaux des personnes incarcérées et précise que « les personnes détenues ont droit à la liberté d'opinion, de conscience et de religion. Elles peuvent exercer le culte de leur choix, selon les conditions adaptées à l'organisation des lieux, sans autres limites que celles imposées par la sécurité et le bon ordre de l'établissement ». Enfin, concernant les écoles, collèges et lycées, la *Loi Debré du 31 décembre 1959* a rappelé que des aumôneries doivent être créées quand leur présence est nécessaire au libre exercice du culte par les élèves. Leur présence est obligatoire dans les internats (Conseil d'État, 2004, p. 316).

Ces dispositions législatives rejoignent pleinement les postures de neutralité confessionnelle et de neutralité référentielle de l'État : elles n'ont pas pour objectif de promouvoir l'expression d'une religion dans la sphère publique mais se justifient par l'obligation de favoriser l'exercice de la liberté de conscience et

³⁰² CE Ass, 6 juin 1947, *Union catholique des hommes du diocèse de Versailles*.

³⁰³ Décret no 74-27 du 14 janvier 1974 relatif aux règles de fonctionnement des centres hospitaliers et des hôpitaux locaux, [en ligne] http://www.imf.asso.fr/dossier_internet/articles/sant_e_droit_malade/decret74-27.pdf.

³⁰⁴ *Loi pénitentiaire no 2009-1436 du 24 novembre 2009*, JORF no 0273 du 25 novembre 2009, p. 20192.

de religion. Dans cette perspective, les services d'aumôneries ne portent pas atteinte à la neutralité de l'État et le Conseil d'État rappelle ainsi que « dès lors que l'intervention des membres [d'un groupe religieux] est exclusive de tout prosélytisme, il ne saurait d'avantage être soutenu que serait transgressé le principe de laïcité ou celui de neutralité du service public »³⁰⁵.

Toutefois, plusieurs groupes religieux – et plus particulièrement les religions correspondant aux anciens cultes reconnus sous le régime concordataire – bénéficient aujourd'hui d'une place prépondérante dans les aumôneries. Si les normes juridiques n'ont pas poursuivi le but d'avantager lesdits groupes religieux, elles ont néanmoins pour effet de leur conférer un avantage en termes d'expression collective du religieux dans la sphère publique.

Dans le cadre de l'armée française, l'article L 4121-2 du Code de la défense dispose que :

Les opinions ou croyances, notamment philosophiques, religieuses ou politiques, sont libres. Elles ne peuvent cependant être exprimées qu'en dehors du service et avec la réserve exigée par l'état militaire. Cette règle s'applique à tous les moyens d'expression. Elle ne fait pas obstacle au libre exercice des cultes dans les enceintes militaires et à bord des bâtiments de la flotte.

Cet article autorise ainsi sous conditions l'expression individuelle des convictions religieuses (nous reviendrons particulièrement sur l'obligation de réserve impartie aux fonctionnaires dans le prochain chapitre), ainsi que son expression collective en évoquant l'exercice des cultes dans les enceintes militaires. On soulignera toutefois que jusqu'à 2005, seuls les trois cultes

³⁰⁵ Voir. CE, 27 juillet 2001, *Syndicat national pénitentiaire FO-Direction*, no215559 et CE, 27 juillet 2001, *Syndicat national pénitentiaire FO*, no220980. En l'espèce, un syndicat représentant le personnel pénitentiaire contestait l'emploi de sœurs hospitalières dans plusieurs prisons de la région parisienne, jugeant que cette pratique était « contraire au principe de laïcité, comme au principe d'égalité, dans la mesure où [elle] consacrerait (...) une discrimination entre religion » Voir conclusions du Commissaire du Gouvernement M-H. Mitjavile, sous CE, 27 juillet 2001, *Syndicat national pénitentiaire FO-Direction*, no215559 et CE, 27 juillet 2001, *Syndicat national pénitentiaire FO*, no220980, p. 1. La Commissaire du gouvernement M-H. Mitjavile, qui présentait ses conclusions sur ce dossier, ne se prononce que de façon lacunaire sur le moyen soulevé : « la circonstance que cette convention ait été conclue avec une congrégation d'obédience catholique ne suffit pas à considérer que l'administration ait méconnu le principe d'égalité, ou plus exactement, le principe de neutralité, corolaire de la laïcité ».

catholique, protestant et israélite bénéficiaient ainsi des libéralités de la loi dans le domaine de l'armée française. On dénombrait ainsi 374 aumôniers dont 254 catholiques, 71 protestants et 49 juifs (Conseil d'État, 2004, p. 315) et ce n'est que par un arrêté du 16 mars 2005 que la Ministre de la défense M. Alliot-Marie a créé un poste d'aumônier en chef musulman dans l'armée³⁰⁶. On soulignera ici que cette mesure intervient un peu plus d'un an après le dépôt du rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (Commission Stasi), dont nous aborderons plus spécifiquement les travaux dans le prochain chapitre, et qui proposait « qu'un aumônier général musulman soit nommé dans les mêmes conditions que les aumôniers généraux des autres religions » (Commission Stasi, 1999, p. 64)³⁰⁷.

Précisons toutefois que l'article 2 de ce texte reste évocateur de la faible représentativité des confessions religieuses dans les services d'aumôneries de cette institution publique, listant en effet les quatre cultes pouvant y bénéficier d'aumôniers. Il dispose ainsi que « les aumôniers militaires placés auprès du chef d'état-major des armées sont appelés respectivement : aumônier en chef catholique ; aumônier en chef israélite ; aumônier en chef protestant ; aumônier en chef musulman »³⁰⁸. Comme dans le cas de l'armée canadienne, la représentation des confessions n'est pas égalitaire dans l'armée française. Mais là où les services de l'armée canadienne insistaient sur le caractère œcuménique qui devait caractériser les activités des aumôniers militaires canadiens, l'arrêté français du 16 mars 2005 précisait que les aumôniers ne doivent prendre en charge que les questions relatives à l'organisation de leur propre culte.

En découlent ainsi des ruptures d'égalité dans la mesure où les militaires de confessions autres que catholique, juive, protestante ou musulmane se trouvent limités dans leur possibilité d'exercer leur culte dans l'enceinte de l'armée. Mais

³⁰⁶ Arrêté du 16 mars 2005 pris pour l'application du décret no 64-498 du 1er juin 1964 relatif aux ministres du culte attachés aux forces armées, J.O, 18 mars 2005.

³⁰⁷ Il s'agit de la seule forme de laïcité narrative que nous avons retracée au sujet des rituels religieux dans les institutions publiques dans le contexte français.

³⁰⁸ Arrêté du 16 mars 2005 pris pour l'application du décret no 64-498 du 1er juin 1964 relatif aux ministres du culte attachés aux forces armées, J.O, 18 mars 2005.

l'on notera toutefois que malgré ces ruptures d'égalité, des correctifs sont ponctuellement apportés à ces situations discriminatoires. Nous montrerons notamment que la laïcité juridique a récemment évolué, non pas dans le champ de l'armée mais dans celui des prisons, afin de mieux garantir l'égalité.

C'est donc dans le domaine carcéral que des mesures ponctuelles ont été adoptées et qu'un meilleur équilibre a été recherché pour mieux représenter la diversité religieuse dans les prisons. Dans cette administration, où exerce déjà dans chaque établissement pénitentiaire un aumônier général compétent pour les cultes juif, catholique et protestant, ont également été mis en place des services d'aumôneries musulmanes ou de Témoins de Jéhovah (Prélot, 2003b, p. 460). Tout comme dans le cas de l'armée, ce chemin vers l'égalité s'avère cependant inachevé. En effet, si les trois premiers aumôniers généraux musulmans ont été investis par le Conseil français du culte musulman en septembre 2006, il n'y aurait pourtant, sur tout le territoire, que 80 aumôniers musulmans autorisés à visiter les prisons alors même que les musulmans formeraient entre 50 et 80% de la population carcérale³⁰⁹. Dans ce contexte où des efforts sont toutefois mis en œuvre par les pouvoirs publics, F. Khosrokhavar (2004, p. 251) diagnostique ainsi un « vide institutionnel ahurissant » pour la présence d'aumôniers musulmans dans l'institution pénitentiaire et d'autres auteurs retracent les sentiments d'injustice et d'inégalité ressentis par les prisonniers musulmans (Beckford, Joly et Khosrokhavar, 2005, p. 324).

Les effets discriminatoires ne découlent donc pas directement des dispositions de la loi de 1905. L'éloignement de la posture de neutralité confessionnelle est plutôt corrélé au processus de nomination par l'État des aumôniers dans les institutions publiques. Ces ministres du culte sont en effet nommés puis rémunérés par l'État sur proposition des autorités religieuses (Boyer, 2005a, p. 43). Or les instances consultées par l'État s'organisent dans le

³⁰⁹ De Sauto, Martine, Ils sont les tout premiers aumôniers généraux musulmans, *La Croix*, 14 décembre 2006, [en ligne] <http://www.lacroix.com/article/index.jsp?docId=2289423&rubId=1098>.

cadre du régime des associations cultuelles... et les confessions religieuses qui ne bénéficient pas de ce statut se trouvent souvent exclues de la table de négociation.

Les tribunaux ont alors rendu plusieurs décisions afin de palier les effets discriminatoires que les interprétations de la loi de 1905 pouvaient engendrer. Amenés à trancher de la légalité de refus d'octroi du statut d'aumônier de prison à des ministres du culte des Témoins de Jéhovah, ils se sont prononcés sur ce processus de nomination et ont rendu une jurisprudence libérale guidée par le souci de garantir effectivement l'égale expression des convictions religieuses de tous les détenus en prison.

Dans trois décisions du 6 juillet 2007, le Tribunal administratif de Paris a jugé que le refus d'agréer un aumônier Témoin de Jéhovah sur le seul fondement que ce mouvement ne figurait pas sur la liste des cultes officiellement autorisés à exercer de telles fonctions était illégal³¹⁰. Par un arrêt du 20 octobre 2009, la Cour d'appel de Bordeaux renforce cette jurisprudence³¹¹, le rapporteur public qui concluait sous cette affaire se référant expressément à l'article 2 de la loi de 1905 pour défendre « la reconnaissance aux détenus de la liberté de religion »³¹². Une délibération de la HALDE du 22 février 2010 s'inscrit enfin dans cette lignée. Elle indique ainsi que le refus d'agréer un ministre du culte Témoins de Jéhovah en tant qu'aumônier de prison « paraît de nature à limiter le droit [du prisonnier] à exercer sa religion, et à constituer une ingérence dans sa liberté de manifester ses convictions »³¹³.

³¹⁰ Cette liste est fixée par une circulaire ministérielle relative à la nomination des aumôniers indemnisés des établissements pénitentiaires du 18 décembre 1997. Voir TA Paris, 6 juillet 2007, *Association cultuelle Les Témoins de Jéhovah de France*, no 0613450/7 ; TA Paris, 6 juillet 2007, *M. Alfred. B.*, no 0613454/7 ; TA Paris, 6 juillet 2007, *M. David. F.*, no 0613453/7.

³¹¹ CAA Bordeaux, 20 octobre 2009, *Garde des Sceaux, de la justice et des libertés*, no 08BX03245.

³¹² Conclusion de la Rapporteuse publique Mathilde Fabien sous CAA Bordeaux, 20 octobre 2009, *Garde des Sceaux, de la justice et des libertés*, no 08BX03245, *Actualité juridique-Droit administratif*, 15 février 2010, p. 274.

³¹³ La HALDE relève en l'espèce que le refus d'agrément était d'autant peu justifiable que l'église en question avait obtenu le statut d'association cultuelle auprès du Conseil d'État. HALDE, Délibération relative aux refus opposés aux demandes d'un détenu d'assistance spirituelle d'un ministre du culte appartenant aux Témoins de Jéhovah, no 2010-43, 22 février 2010, p. 5.

Dans ce contexte, la laïcité juridique renvoie pleinement aux postures de neutralité confessionnelle et de neutralité référentielle de l'État. En effet, la *Loi de séparation des Églises et de l'État*, les divers textes législatifs organisant le travail des aumôniers ainsi que la jurisprudence administrative ont bien pour fondements des principes de justice. Comme nous avons pu le relever dans le contexte québécois, la laïcité juridique relative aux aumôneries s'apparente à une figure de laïcité de reconnaissance et a pour but d'optimiser la garantie des libertés. La jurisprudence administrative adhère en effet au principe selon lequel l'État « doit donc veiller à garantir, par des politiques publiques et une reconnaissance des droits fondamentaux, que certaines conceptions qui ne briment pas autrui ne soient pas limitées dans leur expression sociale » (Milot, 2008, p. 64).

Ce ne sont donc que les interprétations restrictives que l'administration a faites de la laïcité juridique qui ont engendré des effets discriminatoires dans certains services. Comme nous l'avons montré, ces effets demeurent largement perceptibles en ce que les confessions minoritaires y sont moins bien représentées. Toutefois, gageons que la jurisprudence libérale des tribunaux administratifs devrait permettre de trouver un meilleur équilibre et résorber les inégalités. La forme de collaboration qui s'établit ainsi entre les confessions religieuses et l'État permet à ce dernier de faciliter l'expression collective des religions. Cette collaboration ne suscite pas de problème tant que les confessions sont traitées sur un pied d'égalité et que le but poursuivi par l'État n'en soit qu'un de justice. On soulignera toutefois que d'autres formes de collaborations ont émergé depuis les années 1980, différentes politiques tendant en effet à associer aux pouvoirs publics les grandes traditions religieuses, parfois même en amont de la production d'une norme juridique. Il s'agit de modes d'associations qui nous semblent plus problématiques au regard du principe de neutralité car ils confèrent des avantages à certaines confessions religieuses.

5.3.2.3. La collaboration de groupes religieux avec les pouvoirs publics

Sur le plan politique, les grandes traditions religieuses sont de plus en plus régulièrement associées à l'État français, au côté d'autres mouvements représentant la société civile, pour tenter d'apporter des réponses aux questions contemporaines de sociétés. A. Boyer précise ainsi que « même lorsque cette présence ne relève pas d'une disposition juridique [comme c'est le cas pour la participation de membres du culte à la Commission d'art sacré du ministère de la culture], elle montre bien que l'État tient à recueillir l'avis de théologiens et de responsables religieux dans de nombreuses enceintes » (Boyer, 2005a, p. 45). Les grandes traditions religieuses sont alors parfois associées à l'État, en amont de la production de la norme juridique, en formulant des conseils et recommandations au sein de conseils de sages ou de commissions *ad hoc*.

À titre d'exemple, le Conseil national d'éthique, dont la mission est « de donner des avis sur les problèmes éthiques et les questions de société soulevés par les progrès de la connaissance dans les domaines de la biologie, de la médecine et de la santé »³¹⁴, est composé de 39 membres dont cinq personnalités appartenant « aux principales familles philosophiques et spirituelles ». À ce titre, les religions catholique, juive et protestante sont amenées à collaborer aux activités de ce conseil dont on rappellera que plusieurs des récents avis ont aussi bien porté sur la modification de la réglementation relative aux soins palliatifs³¹⁵ que sur la commercialisation des cellules souches humaines³¹⁶. De la même manière, le Conseil national du syndrome immunodéficitaire acquis (Conseil national du Sida), qui a pour mission de « donner son avis sur l'ensemble des problèmes posés

³¹⁴ Loi no 2004-800 du 6 août 2004 relative à la bioéthique, Journal officiel de la République française, no182, 7 août 2004.

³¹⁵ Comité Consultatif National d'Éthique pour les Sciences de la Vie et de la Santé, Avis no108, *Avis sur les questions éthiques liées au développement et au financement des soins palliatifs*, 12 novembre 2009, [en ligne] http://www.ccne-ethique.fr/docs/avis_108.pdf.

³¹⁶ Comité Consultatif National d'Éthique pour les Sciences de la Vie et de la Santé, Avis no93, *Commercialisation des cellules souches humaines et autres lignées cellulaires*, 22 juin 2006, [en ligne] <http://www.ccne-ethique.fr/docs/fr/avis093.pdf>.

à la société par le sida et de faire au Gouvernement toute proposition utile³¹⁷ », est lui aussi composé de cinq personnalités qui représentent « les principales familles philosophiques et spirituelles ». Actuellement, en sont membres un Dominicain ainsi que le Rabbin de la Grande communauté de Boulogne-sur-Seine³¹⁸.

Par ces procédés, une institutionnalisation du dialogue prend forme et selon cette logique, l'expression du religieux se déploie véritablement dans une dimension collective³¹⁹. En 2002, le Premier ministre L. Jospin met en place des rencontres annuelles avec des représentants de l'Église catholique pour aborder aussi bien des questions de gestion interne à ce culte que des problèmes sur les politiques relatives aux édifices cultuels ou au régime des associations cultuelles (Boyer, 2005a, p. 44). Le Premier ministre J-P Raffarin a confirmé ces rencontres en y associant le culte juif par le biais des Grands rabbins et du Conseil représentatif des institutions juives de France.

C'est dans la même optique que sont mises en place des initiatives locales de concertation et de dialogue avec les religions. Depuis quelques années, les collectivités territoriales, et essentiellement les villes, organisent de nouvelles formes locales de régulation de la diversité religieuse (Lamine, 2005, p. 83) : de plus en plus fréquemment, les maires organisent des rencontres publiques interreligieuses avec des représentants locaux des différentes traditions. Ces rencontres se sont multipliées après la première guerre du Golfe et en presque 15 ans, le nombre des associations interreligieuses est ainsi passé de quelques dizaines à plus de 300 (Lamine, 2004, p. 2 ; 2005, p. 87).

³¹⁷ Voir l'article 1 du Décret no 89-83 du 8 février 1989 portant création d'un Conseil national du syndrome immunodéficitaire acquis, [en ligne] http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?jsessionid=42A7264300B4F55A356E8BA86C6E6793.tpdjo04v_2?cidTexte=JORFTEXT000000518057&dateTexte=19890210&categorieLien=cid.

³¹⁸ Voir Conseil national du Sida, *Les membres du Conseil national du Sida*, [en ligne] <http://www.cns.sante.fr/spip.php?rubrique11>.

³¹⁹ On indiquera également que la Commission consultative des droits de l'homme est composée de « représentants des religions catholique, musulmane, protestante et juive » (Voir Composition de la Commission, [en ligne] http://www.cncdh.fr/rubrique.php3?id_rubrique=11).

Dans ce contexte, les villes utilisent aussi bien le vecteur associatif³²⁰ (Aveline, 2005, p. 220) que le vecteur culturel dans l'association des confessions religieuses aux collectivités territoriales pour la tenue d'événements, qu'il s'agisse d'expositions organisées dans des bâtiments publics pour éduquer au fait religieux³²¹ ou de la restauration d'édifices culturels à caractère historique³²²

Nous avons indiqué plus haut que J-P. Willaime (2008, p. 36) défendait la thèse selon laquelle la religion pouvait être une ressource pour la vie démocratique. Dans cette optique, il rejoint la position qu'avait développée le président de la République N. Sarkozy, lui qui dans un discours prononcé au Palais du Latran le 20 décembre 2007 estimait que :

Dans la République laïque, l'homme politique que je suis n'a pas à décider en fonction de considérations religieuses. Mais il importe que sa réflexion et sa conscience soient éclairées notamment par des avis qui font référence à des normes et à des convictions libres des contingences immédiates. Toutes les intelligences, toutes les spiritualités qui existent dans notre pays doivent y prendre part. Nous serons plus sages si nous conjugons la richesse de nos différentes traditions³²³.

Tout en rejoignant la thèse de J-P. Willaime en estimant que « l'État laïque a besoin des religions, comme ressources d'éthique et de sens, mais aussi comme contributrices de lien social » (Lamine, 2004, p. 288), A-S. Lamine a pourtant dépeint en contexte français comment ces politiques de collaboration entre les

³²⁰ L'une des initiatives qui a probablement été le plus médiatisée est celle menée par l'association « Marseille Espérance » qui, mandatée par le maire de Marseille A. Vigouroux en janvier 1991, met en relation périodiquement et de manière presque institutionnelle, la municipalité et les représentants des différents cultes locaux choisis par la ville (Frégosi, 2006, p. 81). Cette association, qui dispose d'un secrétariat à la mairie de Marseille et organise des colloques, conférences, rencontres d'informations sur les questions de société qu'elle juge utile de soulever (Frégosi, 2006, p. 82), avait pour objectif la conclusion d'« un véritable pacte entre les représentants des diverses familles spirituelles [de telle sorte que désormais à Marseille] nul ne peut se prévaloir de l'autorité d'un responsable religieux pour justifier une attitude d'intolérance à l'égard des autres religions » (Aveline, 2005, p. 236).

³²¹ Voir Seneze, Nicolas, « Une exposition biblique interreligieuse à la mairie du XIV^{ème} arrondissement de Paris », *La Croix*, 6 février 2004, p. 24.

³²² Voir Schmidt, Pierre, « Dieu dans la culture », *La Croix*, 7 juin 2003, p. 10.

³²³ Allocution de M. le Président de la République française, Salle de la Signature du palais du Latran, Rome (Italie), 20 décembre 2007, [en ligne] <http://www.elysee.fr/president/les-actualites/discours/2007/allocution-de-m-le-president-de-la-republique.7012.html>.

religions et les pouvoirs publics pouvaient avoir une incidence sur la régulation des religions minoritaires (Lamine, 2004, p. 101). Elle indiquait ainsi que :

la reconnaissance par l'autorité publique de groupes religieux s'accompagne donc d'une définition implicite du "religieusement acceptable" et a, par conséquent, pour effet secondaire la catégorisation des groupes non choisis comme interlocuteurs en groupes "intégristes" ou "dangereux", dont l'image auprès du public se trouve encore d'avantage détériorée (Lamine, 2005, p. 90).

Pour en revenir à ces politiques que nous avons décrites, et alors même que J-P. Willaime (2005a, p. 80) estime qu'elles s'expriment dans un « processus de reconnaissance sociale des religions », celles-ci nous semblent pourtant questionner les positions de neutralité de l'État, cela justement parce que « dans [ces] pratiques des relations Églises-État en France, on est loin de la réduction du fait religieux à une simple option privée et individuelle » (Willaime, 2005a, p. 72). Dans cette optique où le fait religieux est valorisé³²⁴ alors que, comme nous l'avons rappelé précédemment, la liberté de conscience et de religion protège de façon égale le fait de croire et celui de ne pas croire, ces politiques publiques ne renvoient que faiblement à une position de neutralité référentielle. En outre, parce qu'elles confèrent un avantage à des groupes religieux dont l'expression collective semble plus légitime dans la sphère publique, elle ne reflète que faiblement la posture de neutralité confessionnelle. Ce ne sont que certaines d'entre elles que l'État choisit comme interlocutrices en se fondant aussi sur des référents qui découlent plus des valeurs et de la culture de la société française que des principes de justice.

Les aménagements laïques qui en ressortent hybrident les figures idéaltypiques de laïcité de reconnaissance et de laïcité de foi civique. Ils rejoignent en effet une figure de laïcité de reconnaissance où certains droits collectifs sont accordés aux groupes religieux (Baubérot et Milot, à paraître). Ce faisant, ils ne

³²⁴ Soulignons que l'on retrouve à nouveau une telle position à la fois dans l'ouvrage commis par le Ministre de l'intérieur N. Sarkozy en 2004 (Sarkozy, 2004, p. 14) ainsi que dans le discours qu'il a prononcé en qualité de Président de la République au Latran le 20 décembre 2007, cela même s'il a ensuite nuancé ses propos dans un discours de Ryad le 14 janvier 2008.

rencontrent que faiblement le principe d'égalité, cela justement parce qu'ils s'éloignent des postures de neutralité de l'État. Ces aménagements laïques s'apparentent ainsi en partie à la figure de laïcité de foi civique. D'abord, la participation des religions à la chose publique est conditionnée à leur loyauté, à une logique d'allégeance aux valeurs civique (Milot, 2008, p. 59), et plus précisément aux valeurs républicaines : dans ce sens, elle s'apparente ce que J. Baubérot (2009a, p. 17) qualifie de « laïcité (religion civile) républicaine ». Ces aménagements laïques s'éloignent pourtant de la figure de laïcité de foi civique, laquelle sous-tend une méfiance à l'égard de l'appartenance religieuse dans le processus d'intégration des citoyens (Milot, 2008, p. 62). En effet, nous avons exposé que les pouvoirs politiques valorisent le sentiment religieux conforme aux valeurs sociales qui fondent le projet politique et l'associent, parfois directement, à l'élaboration de ce projet. On retrouve alors dans ce type de laïcité des éléments d'une « religion civile américaine » (Baubérot, 2009a, p. 21) où « le supplément d'âme donné par la croyance en une transcendance est nécessaire au lien social » (*Idem*)³²⁵.

Conclusion

Les avantages consentis à certaines confessions au Québec et en France ne se situent pas sur le même plan. Le principal de ces avantages que nous avons retracé en contexte québécois résulte du processus tardif de déconfessionnalisation des écoles publiques, un processus qui n'a permis de mettre fin au système d'éducation confessionnel catholique ou protestant qu'en l'an 2000. Sur ce plan particulier, l'école publique n'a pas fait l'objet de débat particulier dans la période analysée dans la recherche, le système étant déconfessionnalisé depuis la fin du XIX^e siècle³²⁶. C'est plutôt dans les formes

³²⁵ Précisons ici que c'est plutôt dans cette deuxième optique que s'inscrit J-P. Willaime, lui qui critique également la position de religion civile républicaine que peuvent adopter les aménagements laïques français. Voir notamment Willaime, 2005b.

³²⁶ Les débats ont eu principalement trait à l'expression individuelle du religieux dans l'école publique, ce que nous aborderons dans le prochain chapitre.

de collaborations que l'État français a mis en œuvre, principalement depuis le début des années 1990, avec les grandes traditions religieuses, que l'on retrace une rupture d'égalité entre les confessions. Nous avons montré qu'un tel procédé n'a pas pu être retracé au Québec.

Les similitudes dans les aménagements laïques du Québec et de la France, que l'on observe renvoient à deux pratiques.

Premièrement, dans le cadre de l'organisation de services d'aumôneries, nous avons décrit comment les laïcités juridiques française et québécoise tendaient, toutes deux, vers une figure de laïcité de reconnaissance. Dans ces deux contextes, alors même qu'ils ne renvoient pas parfaitement aux postures de neutralités confessionnelle et référentielle, les aménagements juridiques se fondent néanmoins sur les deux finalités de la laïcité : l'égalité et la liberté de conscience et de religion.

Deuxièmement, on notera toutefois que les laïcités québécoise et française ne s'émancipent pas totalement des valeurs culturelles de la majorité lorsqu'elles ont à traiter de la présence de symboles religieux sur les bâtiments publics. Justifiées toutes deux par les nécessités d'un équilibre entre l'héritage historique et l'ouverture de la société, elles ont pourtant bien pour effet de s'éloigner de la posture de neutralité confessionnelle en appréhendant parfois les symboles de la religion majoritaire en tant que symboles patrimoniaux dans des contextes où cette justification peut paraître fragile.

CONCLUSION DU CHAPITRE V

Les laïcités juridiques québécoise et française relatives à la régulation de l'expression collective du religieux renvoient à des positions de neutralité qui se rejoignent. Hormis dans le cadre des symboles religieux ornant les institutions publiques ainsi que dans celui des édifices culturels, la référence aux droits fondamentaux permet en effet de lisser la polymorphie des aménagements laïques.

En reprenant les indicateurs que nous avons développés dans le troisième chapitre, nous pouvons ainsi observer que les laïcités juridiques rejoignent, cela même si ce n'est pas toujours parfaitement, la posture de neutralité confessionnelle.

- les normes juridiques ne sont jamais explicitement *justifiées* par des considérations favorables ou discriminatoires à l'égard des religions. À l'inverse, l'interprétation du fait religieux n'est fondée que sur la nécessité de donner consistance aux principes de justice et les États canadien et français adoptent une définition large de la religion permettant d'étendre le champ de garantie de la liberté de conscience et de religion.
- les normes juridiques n'ont pas explicitement *pour but* d'avantager ou de désavantager une confession religieuse. Elles ont justement pour objectif de promouvoir la pleine égalité là où des traitements différenciés avaient pu apparaître. La finalisation du processus de déconfessionnalisation du système scolaire en est l'illustration. L'organisation de services d'aumôneries, au Québec et en France, se fonde sur les mêmes principes et n'a pour finalité que de favoriser l'expression collective du religieux dans certaines administrations. Toutefois, des ruptures d'égalité, fruit des transformations sociodémographiques de la population, peuvent apparaître.
- dans le contexte français, on ne peut donc affirmer que les normes juridiques n'ont pas eu *pour effet* d'octroyer un avantage ou de faire supporter une contrainte à une confession religieuse en particulier. Les critères de l'association

culturelle en sont l'illustration cela même si la jurisprudence du Conseil d'État tend à résorber les inégalités.

L'on décèle ainsi au Québec et en France la concession d'avantages de même nature, et pour les mêmes raisons à certains groupes religieux dans la sphère publique. Le premier que nous avons mentionné renvoie au financement et à l'aménagement des édifices cultuels. Nous avons en effet montré que les outils législatifs relatifs à la régulation des lieux de culte sont de nature différente dans ces deux sociétés mais qu'ils s'éloignent tous deux de la position de neutralité confessionnelle de l'État et renforcent une polymorphie spatiale de la laïcité, cela même si les juridictions se fondent sur des principes de justice pour contrôler l'action des pouvoirs publics locaux. Le second de ces avantages a trait à la présence de symboles religieux dans les institutions publiques, ceux-ci trouvant leur justification, dans les deux contextes, par les nécessités d'un « pacte laïque ». La tolérance envers ces signes ne permet pourtant pas à la laïcité juridique de rejoindre pleinement la posture de neutralité confessionnelle.

Tout en rappelant que la plupart des outils juridiques que nous avons analysés renvoient bien à une posture de neutralité référentielle, deux nuances doivent être soulevées. En effet, si des divergences peuvent être décelées dans la mise en œuvre de la neutralité par le Québec et la France, elles résident principalement dans certains des référents auxquels ces sociétés font appel dans leurs aménagements laïques.

D'abord, nous avons relevé que les jurisprudences de la Cour suprême du Canada postérieures à 1982 énoncent les valeurs du multiculturalisme que le Canada doit promouvoir. Il s'agit notamment de la valorisation de la diversité, dont la diversité religieuse. Cette position, ne remet pas pour autant en cause la figure de laïcité de reconnaissance qui ressort de la garantie de la liberté de conscience et de religion.

Ensuite, on observe, en contexte français, l'institutionnalisation de collaborations entre l'État et les grandes traditions religieuses associant parfois ces dernières à certaines activités politiques. Si ce phénomène qui correspond à un

processus de valorisation d'un religieux conforme aux valeurs sociales est révélateur, c'est parce que nous avons montré que l'on y retrouve des éléments d'une « religion civile américaine » renvoyant, certes imparfaitement, à une figure de laïcité de foi civique. Or cette dernière figure a également pu être décelée dans la laïcité narrative relative au traitement des groupes sectaires qui sont appréhendés dans les débats comme de véritables corps étrangers à la nation française. Dans ce contexte, le religieux n'est plus valorisé mais il inquiète et l'égalité pour les confessions minoritaires est subordonnée à une allégeance préalable aux principes qui fondent la République. Si nous avons indiqué que cette forme de laïcité narrative n'a pas trouvé écho dans les normes juridiques relatives à l'expression collective du religieux, tel n'est pas le cas concernant son expression individuelle. Nous proposons donc de montrer maintenant que l'absence d'étanchéité entre le discours sur la laïcité et le droit français va ainsi creuser un fossé avec les aménagements laïques de la régulation québécoise de l'expression individuelle du religieux.

CHAPITRE VI

LA RÉGULATION DE L'EXPRESSION INDIVIDUELLE DU RELIGIEUX DANS LA SPHÈRE PUBLIQUE

En analysant la régulation de la liberté de religion dans sa dimension collective, nous avons montré que le type de neutralité des institutions publiques, appréhendées dans leur forme matérielle, c'est-à-dire l'enceinte de l'institution, renvoyait concrètement à une position de neutralité confessionnelle, cela même si cette neutralité confessionnelle peut ne s'avérer que formelle. Dans ce chapitre, notre analyse porte sur la régulation de la liberté de religion dans sa dimension individuelle. Touchant toujours aux institutions publiques, elle concerne désormais les individus qui y travaillent ou qui sont amenés à y exercer des activités. Selon cette logique, notre questionnement porte donc sur l'exercice individuel des libertés de conscience et de religion dans la sphère publique par les fonctionnaires de l'État et par les citoyens qui fréquentent les institutions publiques.

6.1. La neutralité et les fonctionnaires de l'État

Qu'il s'agisse du port du sous-turban sikh ou de celui du *hijab*, plusieurs marqueurs visibles de la religiosité des agents de l'État interrogent désormais les pouvoirs publics québécois et français sur le traitement qu'il convient de leur donner dans ces deux sociétés. Dans ce contexte, nous proposons de retracer comment la question de la neutralité des fonctionnaires est révélatrice des

diverses positions de neutralité de la gouvernance étatique elle-même. En effet, à partir d'une analyse des politiques québécoise et française relatives à l'obligation de neutralité impartie aux fonctionnaires, nous pourrions dégager des positions de neutralité différentes au Québec et en France.

6.1.1. Le cas du Québec

En l'absence de lien organique entre l'État et une Église, et depuis que l'ensemble des institutions publiques québécoises ont été déconfectionnalisées, celles-ci sont structurellement neutres, cela même si des résidus de confessionnalité y subsistent encore. Nous avons indiqué, dans le précédent chapitre, que ces signes visibles du religieux suscitent des objections car ils ne donneraient pas l'apparence de la neutralité de l'institution. Une seconde critique, qui a notamment été soulevée au cours de la controverse sur les accommodements raisonnables, a également visé les fonctionnaires de l'État qui arborent des signes religieux. Cette dernière est-elle fondée au regard du principe de laïcité de l'État ? L'exigence de neutralité visible s'impose-t-elle aux employés de l'État ?

6.1.1.1. La laïcité juridique

C'est essentiellement sous l'angle de la « neutralité politique » que le dispositif juridique envisage l'obligation de neutralité qui est impartie aux fonctionnaires.

Au Québec, l'article 10 de la *Loi sur la fonction publique* pose ce principe, disposant que « le fonctionnaire doit faire preuve de neutralité politique dans l'exercice de ses fonctions ». En dehors de ses fonctions, cette obligation de neutralité est atténuée, le fonctionnaire ne devant plus que « faire preuve de réserve dans la manifestation publique de ses opinions politiques » selon l'article

11 de la loi³²⁷. On retrouve une même obligation de neutralité politique pour les fonctionnaires fédéraux, aux termes des articles 113 et suivants de la *Loi sur l'emploi dans la fonction publique*³²⁸. Et l'on notera que la Cour suprême du Canada (CSC) s'est prononcée à plusieurs reprises sur cette obligation de neutralité politique, ne jugeant pas de sa compatibilité avec l'article 2a) de la *Charte canadienne des droits et libertés* (liberté de conscience et de religion) mais avec l'article 2b) de ce texte (liberté de pensée, de croyance, d'expression et d'opinion) (Garant, 1990, p. 411)³²⁹.

Dans la décision *Fraser c. C.R.T.F.P* du 10 septembre 1985, tout en rappelant que « les fonctionnaires jouissent d'une certaine liberté de parole en ce qui a trait aux questions d'intérêt public », le juge en chef Dickson précisait néanmoins que « la liberté de parole ou d'expression d'un fonctionnaire n'[était] pas une valeur absolue et inconditionnelle et [pouvait] être limitée par un intérêt concurrent »³³⁰. Comme l'a ensuite souligné le juge Wilson dans la décision *Osborne c. Canada* du 6 juin 1991³³¹, le principe de neutralité politique des fonctionnaires, qui permet d'en limiter la liberté d'expression, résulterait donc d'une « convention constitutionnelle », c'est-à-dire d'un principe démocratique qui sous-tend le système politique³³².

Cette convention constitutionnelle n'est toutefois pas suffisante pour limiter automatiquement la liberté d'expression des fonctionnaires et la CSC a précisé a

³²⁷ *Loi sur la fonction publique*, L.R.Q., chapitre F3.1.1, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/F_3_1_1/F3_1_1.html.

³²⁸ *Loi sur l'emploi dans la fonction publique*, L.C. 2003, ch. 22, art. 12 et 13, [en ligne] <http://lois.justice.gc.ca/PDF/Loi/P/P-33.01.pdf>.

³²⁹ Dans ce contexte, la Cour suprême du Canada a rendu deux arrêts *Fraser c. C.R.T.F.P* du 10 septembre 1985 (*Fraser c. C.R.T.F.P.*, [1985] 2 R.C.S. 455.), et *Le procureur général de l'Ontario c. SEFPO* du 29 juillet 1987 (*Le procureur général de l'Ontario c. SEFPO*, [1987] 2 R.C.S. 2) qui ont posé le principe de la neutralité politique de la fonction publique.

³³⁰ *Fraser c. C.R.T.F.P.*, [1985] 2 R.C.S. 455. Il ajoutait : « À mon avis, il existe au Canada une tradition semblable en ce qui a trait à notre fonction publique. La tradition met l'accent sur les caractéristiques d'impartialité, de neutralité, d'équité et d'intégrité. Une personne qui entre dans la fonction publique ou une qui y est déjà employée doit savoir, ou du moins est présumée savoir, que l'emploi dans la fonction publique comporte l'acceptation de certaines restrictions. L'une des plus importantes de ces restrictions est de faire preuve de prudence lorsqu'il s'agit de critiquer le gouvernement ».

³³¹ *Osborne c. Canada* (Conseil du Trésor), [1991] 2 R.C.S. 69.

³³² *Idem*.

plusieurs reprises que l'exigence de neutralité devait être appréciée selon les circonstances. Le juge en chef Dickson avait en effet indiqué dans la décision *Fraser c. C.R.T.F.P* de 1985 qu'«un emploi dans la fonction publique comporte deux dimensions, l'une se rapportant aux tâches de l'employé et à la manière dont il les accomplit, l'autre se rapportant à la manière dont le public les perçoit » Il en déduisait que « le degré de modération dont on doit faire preuve *dépend du poste et de la visibilité du fonctionnaire* [nous soulignons] »³³³. Cet argument est repris en 1991 par le juge Wilson qui affirme ainsi qu'«appliquer à un sous - ministre et à un employé de cafétéria une norme identique [lui] paraît aller vraiment trop loin; de plus, cela ne satisfait pas au critère selon lequel une mesure doit, dans des limites raisonnables, être soigneusement conçue pour porter le moins possible atteinte à la liberté d'expression »³³⁴.

Dans le système canadien, l'obligation de neutralité des fonctionnaires découle donc d'une construction juridique et le principe n'est pas énoncé dans un texte de loi. Il s'agit principalement d'une obligation de neutralité politique. Dans ce contexte, l'étendue de l'obligation de neutralité, non plus politique mais cette fois-ci religieuse, qui leur est impartie ne ressort que de raisonnements déductifs pouvant procéder, d'une part, de la lecture des textes organisant les différents services de l'administration, d'autre part des jurisprudences de la CSC relatives à la neutralité politique et de celles qui s'en sont inspirées.

Concernant les textes de lois, on mentionnera à titre d'exemple que dans le cadre des établissements du réseau de la santé, la *Loi sur les services de santé et les services sociaux* impose que des prestations efficaces et efficientes soient effectuées « dans le respect des droits des usagers de ces services »³³⁵. Cette loi précise que « le respect de l'utilisateur et la reconnaissance de ses droits et libertés doivent inspirer les gestes posés à son endroit ». L'utilisateur mérite ainsi, « dans

³³³ *Fraser c. C.R.T.F.P.*, [1985] 2 R.C.S. 455.

³³⁴ *Osborne c. Canada* (Conseil du Trésor), [1991] 2 R.C.S. 69

³³⁵ *Loi sur les services de santé et les services sociaux*, L.R.Q., c. S-4.2, art. 2(8), [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/S_4_2/S4_2.html.

toute intervention, [d'] être traité avec courtoisie, équité et compréhension, dans le respect de sa dignité, de son autonomie, de ses besoins et de sa sécurité »³³⁶. À partir de l'interprétation de ce texte, on pourrait dire que l'obligation de neutralité du fonctionnaire se traduit par une « neutralité dans l'action », c'est-à-dire des modalités selon lesquelles il va remplir son obligation de service afin de respecter des droits des administrés.

La *Loi sur l'instruction publique*³³⁷ du Québec est plus explicite. Son article 37 dispose que « le projet éducatif de l'école doit respecter la liberté de conscience et de religion des élèves, des parents et des membres du personnel de l'école ». Selon cette lecture, les fonctionnaires de l'éducation bénéficient de la liberté de conscience et de religion et peuvent ainsi exprimer leurs convictions religieuses à l'école. Mais ils ne peuvent le faire que dans le respect de la liberté de conscience des élèves et l'on retrouve à nouveau l'idée que la neutralité religieuse des enseignants s'apprécie donc dans la façon dont ils accomplissent leur travail.

L'obligation de neutralité religieuse des fonctionnaires n'est donc pas inscrite dans les textes mais elle découle de leur interprétation. Ce sont ainsi les tribunaux qui ont été amenés à en définir les contours. Ainsi, dans une décision particulièrement médiatisée de 1995, la Cour d'appel fédérale du Canada s'est prononcée sur la compatibilité du port d'un vêtement religieux par un agent de la Gendarmerie Royale du Canada (GRC) avec l'exigence d'impartialité dévolue à sa fonction. Nous évoquons ici cette décision d'une juridiction fédérale, et non québécoise, cela parce que sa jurisprudence s'impose au Québec. Il s'agit de la décision *Grant c. Canada*³³⁸. La Cour reprend l'argumentaire qu'avait élaboré la CSC dans les décisions *Fraser c. C.R.T.F.P* et *Osborne c. Canada* pour le

³³⁶ *Idem*, art 3 (2) et 3(3).

³³⁷ *Loi sur l'instruction publique*, L.R.Q., chapitre I13.3, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/I_13_3/I13_3.html

³³⁸ *Grant c. Canada* (Procureur général), (C.F., 1994-07-08), SOQUIJ AZ-95112012, [1995] 1 C.F. 158. On soulignera ici que le recours initial n'avait pas été intenté par le Sikh mais que c'est un collectif de gendarmes retraités qui s'étaient opposés au port de signes religieux par le gendarme sikh.

transposer à l'obligation de neutralité religieuse des employés de l'État. Elle expose ainsi qu' :

il existe une convention de neutralité à l'égard des forces policières du Canada, et [que] cette convention sous-entend que leur tenue vestimentaire ne manifesterait aucune allégeance politique ou religieuse [Elle ajoute cependant que ces conventions] sont souples et évoluent au fil des années [et qu'] une convention n'est pas une garantie constitutionnelle³³⁹.

Se fondant alors sur les dispositions de la *Charte canadienne des droits et libertés*, la Cour a validé le règlement de la GRC qui autorisait les gendarmes de confession sikhe à porter leur turban avec leur uniforme. Elle motive sa décision en réfutant l'argument d'une présomption de partialité dont pourraient faire l'objet les agents de l'État arborant un signe ou un vêtement religieux (Saris, à paraître, p. 632). La Cour ancre son raisonnement sur la protection de la liberté de conscience garantie à tous les citoyens dont les fonctionnaires de l'État. Deux fondements, l'un implicite et l'autre explicite, se trouvent au cœur de l'argumentation des juges.

Le premier, qui est implicite, se situe en amont de l'exercice par l'employé de l'État de ses fonctions publiques : il s'agit de l'interprétation des droits à l'égalité et à l'expression de la liberté de conscience garantis par la *charte des droits et libertés du Canada*. Dans cette perspective, l'obligation de neutralité des fonctionnaires s'inscrit dans une dialectique entre le nécessaire respect de la liberté de conscience des usagers bénéficiaires des institutions publiques et l'obligation de non discrimination par l'État à l'endroit de ceux qui voudraient œuvrer dans les institutions publiques. Concernant la protection de la liberté de conscience des « bénéficiaires » ou « usagers de l'administration », la Cour indique ainsi qu'en l'espèce, il n'y a pas de violation de l'article 2a de la Charte canadienne. Pour cela, il aurait fallu :

prouver que l'objet religieux est de nature à restreindre le choix d'une personne de mettre en pratique ou d'exprimer ses croyances religieuses ou à obliger une personne à pratiquer ou à observer une religion qu'elle n'aurait pas choisie de son propre gré. [Or, la Cour relève que] les rapports entre un

³³⁹ *Idem*, p. 5.

policier dont l'uniforme comporte un symbole de sa religion et un membre de la population ne portent pas atteinte à la liberté de religion de ce dernier³⁴⁰.

La Cour évalue ainsi les circonstances particulières au cas qui lui est présenté et contrôle l'obligation de neutralité au regard de la fonction exercée par l'employé de l'État. Dans ce contexte, elle souligne clairement que les « rapports [entre le policier et les membres de la population] ne sont pas nécessairement de nature religieuse »³⁴¹. Sur le plan de la liberté de conscience des fonctionnaires eux-mêmes, la Cour se réfère alors à la *Loi canadienne sur les droits de la personne* et à l'article 15 de la Charte pour estimer que :

lorsqu'il existe une discrimination par suite d'un effet préjudiciable, les employeurs sont tenus d'accommoder leurs employés pour en atténuer l'effet. La considération cruciale, lorsque la décision de permettre le port du turban a été prise, était d'encourager le recrutement de minorités visibles dans la GRC³⁴².

Selon cette lecture, quelles que soient ses convictions religieuses et pourvu que l'expression de ces convictions ne trouble pas l'ordre public et ne porte pas atteinte à la liberté de conscience des citoyens, chacun est autorisé à exercer des fonctions professionnelles dans la sphère publique et à participer au fonctionnement des institutions publiques. La neutralité de l'État est une posture qui s'incarne bien dans les structures étatiques elles-mêmes et non dans les individus qui y collaborent. Le fonctionnaire qui arbore un signe religieux se voit ainsi couvert par une présomption de neutralité et cette présomption ne peut être renversée que par une appréciation objective des conditions dans lesquelles il accomplit sa mission.

Le second fondement de la position de la Cour, qui est plus explicite, prend donc corps dans l'évaluation *a posteriori* de l'action du fonctionnaire qui doit exercer sa fonction de façon impartiale à l'égard des usagers de l'administration. La Cour juge ainsi que :

³⁴⁰ *Idem*, p. 5.

³⁴¹ *Idem*, p. 5.

³⁴² *Idem*, p. 5.

rien ne prouve que quiconque ait subi une atteinte à sa liberté ou sécurité en raison du port du turban par les deux agents de la GRC, ou ait ressenti une crainte raisonnable de partialité à cause de cette atteinte³⁴³.

Cette position rejoint l'idée selon laquelle le conformisme vestimentaire ne peut laisser présager de la neutralité d'un fonctionnaire, celle-ci devant au contraire « se concrétiser dans l'impartialité lors de l'exercice de la fonction et de la justification des décisions rendues » (Milot, 2008, p. 100). Notons que cette règle fixée par la jurisprudence de la Cour fédérale du Canada s'applique par extension au Québec. À titre d'exemple, et alors même que l'article 112 de la *Loi sur la police du Québec*³⁴⁴ dispose que « le gouvernement [québécois] peut, par règlement, établir (...) les caractéristiques des uniformes des policiers », un agent de police pourrait porter son signe religieux dans l'exercice de ses fonctions alors même que celui-ci déroge au règlement sur l'uniforme.

Il n'y a pas pour autant de décalage entre les positions juridiques que l'on décèle au niveau fédéral et au niveau provincial. On soulignera ainsi qu'une argumentation similaire à celle des juridictions canadiennes ressort du raisonnement qu'a tenu la CDPDJ dans un avis de mars 2010 relatif au port du *hijab* par une employée de la Régie de l'assurance maladie du Québec (RAMQ) :

Le port du *hijab* qu'il soit considéré comme un signe religieux ou non ne semble pas dans les circonstances comporter d'élément de partialité dans la prestation de service par l'employée. *En effet, le seul fait que l'employée porte un hijab ne peut permettre de conclure que le service qu'elle doit rendre sera d'une quelconque façon affecté par ses croyances religieuses ou qu'elle imposera au client une pratique ou une norme qui serait contraire à sa liberté de conscience* [nous soulignons]. Il ne peut non plus permettre de conclure que la neutralité de l'institution publique est remise en cause puisque le service offert demeure neutre³⁴⁵.

³⁴³ *Idem*, p. 5.

³⁴⁴ *Loi sur la Police*, L.R.Q. c. P-13.1, [en ligne] <http://www.canlii.org/fr/qc/legis/lois/lrq-c-p-13.1/derniere/lrq-c-p-13.1.html>

³⁴⁵ CDPDJ, *Avis sur les directives de la Régie de l'assurance maladie du Québec en matière d'accommodement raisonnable*, Cat. 2.119-1.1, mars 2010, p. 5.

Les configurations de neutralité dans la laïcité juridique

La forme de laïcité qui ressort du traitement du port de signes religieux par les employés de l'État n'est pas ancrée dans des textes juridiques mais dispose d'un réel ancrage normatif : en effet, elle procède directement de l'interprétation jurisprudentielle de la Charte des droits. Dans cet aménagement de ce que nous définissons comme la laïcité juridique, la position de l'État renvoie à la fois aux figures-types de neutralité confessionnelle et de neutralité référentielle. Elle rencontre une posture de neutralité confessionnelle, d'abord parce que la norme juridique ne fait pas reposer de contrainte, en prohibant les signes visibles de religiosité, sur les familles religieuses dont le dogme prescrit le port de tels ou tels signes. Par ailleurs, elle n'a pas pour objectif d'avantager une confession religieuse en particulier – en l'occurrence la religion sikhe – mais bien de favoriser l'égal accès de tous les citoyens aux fonctions publiques. Il s'agit donc d'une position de neutralité confessionnelle que l'on peut qualifier d'intégrale car elle a pour effet de garantir l'égalité entre les individus quelle que soit leur confession religieuse.

De cette attitude de l'État transparaît également une position de neutralité référentielle dans la mesure où la jurisprudence ne se fonde bien que sur des principes de justice – l'égalité et la liberté de conscience – pour juger de la compatibilité de port d'un signe religieux avec les exigences d'un emploi public. C'est donc une laïcité juridique de reconnaissance qui émerge de la jurisprudence relative au port de signes religieux par les fonctionnaires. Les choix individuels que les fonctionnaires opèrent en conscience ne sont pas normés *a priori* et seule leurs actions concrètes, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles ils exercent leurs fonctions, peuvent faire l'objet d'une évaluation.

6.1.1.2. La laïcité narrative

Selon un sondage *Léger-Marketing/Le Devoir* réalisé en février 2010, 57% des Québécois ont répondu « oui » à la question de savoir si le gouvernement du Québec devait interdire le port de signes religieux aux employés de la fonction publique³⁴⁶. Ce sondage révèle une perception selon laquelle l'image de neutralité de l'État serait écornée par la visibilité de l'appartenance religieuse des fonctionnaires. Dans cette perspective, la forme de laïcité juridique que nous venons de présenter favoriserait un certain retour du religieux dans la sphère publique, contrecarrant les avancées laïques que le Québec a réalisées. Ce type de discours est largement perceptible dans la position présentée par le Conseil du statut de la femme (CSF)³⁴⁷ dans un avis de 2007 soumis à la Commission Bouchard-Taylor. Partant du postulat selon lequel les droits des femmes sont souvent les plus directement bafoués par le port de signes religieux (Conseil du statut de la femme, 2007, p. 13), le Conseil a demandé au gouvernement de légiférer pour interdire aux représentants et fonctionnaires de l'État « d'arborer [et] manifester des signes religieux ostentatoires dans le cadre de leur travail » (2007, p. 129).

Cette position s'apparente à une posture de neutralité confessionnelle minimale. En outre, elle renvoie à un référent qui n'est pas neutre et repose sur une conception où la norme juridique puise ses justifications dans une visée normative d'émancipation pour une meilleure assimilation. Selon cette approche, la neutralité ne s'incarne pas uniquement dans la dimension structurelle de l'institution publique mais aussi dans sa dimension organique. Les individus doivent se dépouiller de tout attribut religieux identifiable et la séparation doit être visible entre ce qui relève de l'espace de la vie privée et de la sphère publique. La

³⁴⁶ *Le Devoir*, « Sondage Léger-Marketing/Le Devoir – Le gouvernement Charest trop « accommodant », 18 février 2010, [en ligne] <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/283350/sondage-leger-marketing-le-devoir-le-gouvernement-charest-trop-accommodant>.

³⁴⁷ Il s'agit d'un organisme gouvernemental de consultation et d'étude qui veille, depuis 1973, à promouvoir et à défendre les droits et les intérêts des Québécoises. Il conseille le gouvernement du Québec sur tout sujet qui concerne la condition féminine.

figure de laïcité séparatiste qui transparaît de ce raisonnement tend à imposer aux agents de l'État une contrainte de « neutralité apparente », cela même si les effets de cette posture s'avéreraient contraire au respect de leur liberté de conscience et de religion. On indiquera en effet que s'il revient effectivement à l'État d'adopter les mécanismes juridiques garantissant la pleine égalité, la dignité, la sécurité mais aussi l'intégrité physique et psychologique des femmes, il doit, à l'inverse, s'abstenir de prendre des mesures dont les effets auraient pour conséquences de priver certaines minorités religieuses – et donc les femmes membres de ces minorités – de tout accès aux institutions publiques québécoises³⁴⁸.

La position du CSF n'a pas été suivie par la Commission Bouchard-Taylor qui, dans le cadre de ses travaux, s'est penchée sur la question du port de signes religieux par les fonctionnaires de l'État. La Commission part de l'argument selon lequel :

l'interdiction pour les agents de l'État de porter des signes religieux a un double prix, à savoir la restriction de a) la liberté de conscience et de religion des personnes visées et, éventuellement, b) l'égalité dans l'accès aux emplois de la fonction publique et parapublique (Bouchard-Taylor, 2008, p. 149).

La Commission Bouchard-Taylor rappelle alors que l'apparence de neutralité des institutions publiques peut certainement constituer une garantie de la confiance que lui accordent les citoyens, mais qu'elle ne saurait cependant justifier l'interdiction générale du port de signes religieux pour les employés de

³⁴⁸ Il est d'ailleurs important de souligner qu'un important regroupement féministe de la société civile, la Fédération des Femmes du Québec (FFQ), publiait en 2009 un avis intitulé : « Port de signes religieux dans la fonction et les services publics québécois : ni obligation religieuse, ni interdiction étatique », prenant ainsi ses distances avec le CSF. L'argument principal de cette ouverture est d'éviter toute discrimination faite aux femmes sur la base de leur appartenance religieuse et de favoriser au maximum leur intégration dans les institutions publiques. La FFQ estime ainsi « qu'alors que la liberté de conscience inclut le droit de manifester sa croyance religieuse, [la FFQ] croit que les institutions publiques québécoises doivent permettre, autant à ses usagères et usagers qu'à son personnel, le port de signes religieux, visibles ou non. La neutralité de l'État est basée sur les actes que celui-ci réalise et non sur l'apparence des personnes qui le composent. En effet, des employées et employés pourraient faire de la propagande ou du prosélytisme tout en n'arborant aucun signe ou symbole religieux, et ainsi, nuire davantage à la neutralité de l'État ». Voir, Fédération des femmes du Québec, *Port de signes religieux dans la fonction et les services publics québécois : ni obligation religieuse, ni interdiction étatique*, [en ligne] <http://www.ffq.qc.ca/communiqués/2009-05-09-Signes%20religieux.html>.

l'État (*Idem*). Ce faisant, la Commission adopte le même raisonnement que celui que l'on a pu déceler dans la jurisprudence canadienne : elle propose en effet de présumer a priori de la neutralité de l'agent de l'État et de ne l'évaluer qu'au regard de son action concrète, laquelle doit être impartiale :

ce qui importe avant tout, de façon générale, est que les agents de l'État fassent preuve d'impartialité dans l'exercice de leurs fonctions. Un employé de l'État doit chercher à accomplir la mission attribuée par le législateur à l'institution qu'il sert ; ses actes ne doivent lui être dictés ni par sa foi ni par ses croyances philosophiques, mais bien par la volonté de réaliser les finalités associées au poste qu'il occupe (Bouchard-Taylor, 2008, p. 149).

Toutefois, la Commission ne recommande pas d'autoriser le port de signes religieux aux employés de l'État dans toutes circonstances. Elle procède ainsi à une double distinction qui rejoint l'argumentation qu'avait développée le juge en chef Dickson dans l'arrêt *Fraser c. C.R.T.F.P* que nous avons précité. La première est relative aux signes religieux en question et l'on pourra différencier selon que celui-ci est, ou non, de nature à perturber le bon fonctionnement du service. La seconde tient à la fonction occupée par le fonctionnaire.

D'abord, la Commission recommande que le port du signe religieux soit limité s'il engendre une « contrainte excessive » à l'égard du fonctionnement du service, c'est-à-dire s'il peut « entraver l'accomplissement de la fonction occupée » (Bouchard-Taylor, 2008, p. 150). La Commission illustre son propos en indiquant qu' :

une enseignante ne pourrait par exemple revêtir une burka ou un niqab en classe et s'acquitter adéquatement de sa tâche d'enseignante. D'une part, l'enseignement passe par définition par la communication et le recouvrement du visage et du corps exclut la communication non verbale. D'autre part, l'une des missions de l'enseignante est de contribuer au développement de la sociabilité de l'élève (Bouchard-Taylor, 2008, p. 150).

Sans se prononcer sur la symbolique du signe religieux en question, la Commission n'en évalue donc la possibilité du port qu'au regard du fonctionnement du service

Ensuite, le rapport propose une distinction selon la nature des fonctions exercées par l'agent de l'État. Il précise ainsi que seuls ceux d'entre eux qui détiennent un pouvoir de sanction ou de coercition peuvent légitimement se voir imposer une obligation de réserve absolue en matière religieuse (Bouchard-Taylor, 2008, p. 151). Préconisant que les policiers soient astreints par cette limitation, le rapport prend le contrepied de la laïcité juridique issue de la jurisprudence *Grant c. Canada* de 1995. Il assoie pourtant sa position sur un fondement similaire – l'impartialité – dont il situe cependant l'exigence en amont de l'action du fonctionnaire et non plus dans l'action elle-même. Dès lors, la Commission Bouchard-Taylor recommande que le port de signe religieux par les agents de l'État « soit interdit aux magistrats et procureurs de la Couronne, aux policiers, aux gardiens de prison [et] aux président et vice-présidents de l'Assemblée nationale », les deux derniers devant être contraints par cette obligation en raison de leur fonction de représentation de la souveraineté du peuple (Bouchard-Taylor, 2008, p. 271).

Concernant l'expression visible des convictions religieuses par les fonctionnaires de l'État, les prémisses sur lesquelles se fonde la régulation du religieux par l'État, sans être actées expressément sous le sceau de la laïcité, en rappellent clairement les principes fondamentaux : l'égalité ainsi que la liberté de conscience et de religion. Le juge Muldonne l'avait d'ailleurs clairement énoncé quand il indiquait, dans la décision *O'Sullivan c. M.R.N* rendue en 1992 par la CSC, que « c'est [bien] l'inscription dans la Constitution [de ces libertés] qui établit le caractère intrinsèquement laïque de l'État canadien »³⁴⁹. Et c'est à partir de l'interprétation de ces principes que l'obligation de neutralité des fonctionnaires trouve ses contours dans la jurisprudence, alors même que le législateur ne l'a jamais mentionnée dans une loi.

³⁴⁹ *O'Sullivan c. M.R.N.*, [1992] 1 C.F. 522.

6.1.2. Le cas de la France

Selon un sondage *Ifop* réalisé au mois de janvier 2008 auprès de 2553 fonctionnaires français, 38% des répondants estimaient que la laïcité serait la deuxième « valeur » incarnant le mieux les services publics et la fonction publique en France³⁵⁰. Et, selon 93% d'entre eux la laïcité incarnerait à ce point le service public et la fonction publique qu'elle ne serait donc plus une « valeur » dont la défense devrait être une priorité de la gouvernance politique³⁵¹. Nous avons montré dans le quatrième chapitre que la mise en œuvre de la laïcité française s'est appuyée sur des textes juridiques (la loi de 1905 et les Constitutions de 1946 et 1958). Alors même que nous avons rappelé que certaines confessions religieuses disposent encore aujourd'hui d'avantages au sein même des institutions publiques, il semble néanmoins que l'ancrage la laïcité dans des normes constitutionnelles impliquerait en soi la neutralité des institutions et des agents qui y exercent leurs fonctions. Le port de tout signe religieux étant interdit aux fonctionnaires de l'État, l'apparence de neutralité de l'administration traduit elle-même certaines attitudes de l'État confronté à la visibilité du religieux dans la sphère publique.

6.1.2.1. La laïcité juridique

En droit français, on ne peut discriminer les citoyens dans l'accès à des fonctions publiques en raison de leurs convictions religieuses. Ce principe constitutionnel se double toutefois d'une contrainte s'exerçant sur le fonctionnaire

³⁵⁰ La question qui était posée était « quelles sont, pour vous, les valeurs les mieux incarnées aujourd'hui par le service public et la fonction publique, c'est-à-dire les administrations et les services qui dépendent de l'État, les hôpitaux et les collectivités locales ? » On notera que selon les répondants de ce sondage, la valeur caractérisant le mieux la fonction publique française serait la compétence (41% des répondants). Voir « Le regard du grand public et des fonctionnaires sur les valeurs et les évolutions de la fonction publique », sondage *Ifop* réalisé du 18 au 25 janvier 2008 sur un échantillon de 2 553 fonctionnaires des trois fonctions publiques. Voir Silicani, 2008, p. 46.

³⁵¹ La question posée était « Quelles sont les valeurs que vous souhaiteriez voir se développer demain en priorité dans le service public et la fonction publique ? », Voir Silicani, 2008, p. 48.

en aval de sa titularisation dans un emploi public : l'interdiction d'exprimer ses convictions religieuses dans le cadre du service public.

Neutralité et accès aux emplois publics

Selon l'article 6 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (DDHC) de 1789, « la loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents ».

Le principe du recrutement fondé sur la capacité de l'individu impose à l'État de faire formellement preuve d'une neutralité confessionnelle intégrale dans le domaine de l'accès aux emplois publics. Le principe a d'ailleurs été confirmé à plusieurs reprises, et cela dès 1954, par le Conseil d'État dans sa formation contentieuse. Celui-ci sanctionne systématiquement les discriminations à l'embauche fondées sur les convictions religieuses³⁵² et étend même cette protection aux ministres du culte lesquels peuvent exercer un emploi public pourvu que leur qualité de membre d'un clergé n'ait pas d'incidence sur l'exercice de leurs fonctions (Prélot, 2003a, p. 428). C'est d'ailleurs probablement en se fondant sur ce même principe que le Tribunal administratif de Marseille a rejeté, par une décision du 17 février 2010, le recours en référé déposé

³⁵² CE Ass, 28 mai 1954, *Barel*, Rec. Leb, p. 308. En l'espèce, le Conseil d'État indique qu'un ministre ne peut, sans violer le principe d'égal accès à la fonction publique, exclure de la liste des candidats admis à concourir pour un poste dans l'administration, certains d'entre eux en raison de leurs opinions politiques : « s'il appartient au secrétaire d'État (...) d'arrêter la liste des candidats admis à concourir, d'apprécier, dans l'intérêt du service, si les candidats présentent les garanties requises pour l'exercice des fonctions auxquelles donnent accès les études poursuivies à l'École nationale d'administration et s'il peut, à cet égard, tenir compte de faits et manifestations contraires à la réserve que doivent observer ces candidats, il ne saurait, sans méconnaître le principe de l'égalité de l'accès de tous les Français aux emplois et fonctions publics, écarter de ladite liste un candidat en se fondant exclusivement sur ses opinions politiques ». Aujourd'hui, la doctrine majoritaire s'accorde pour estimer qu'un raisonnement similaire serait tenu concernant des opinions religieuses (Conseil d'État, 2004, p. 273 ; Prélot, 2003a, p. 428). Voir également CE, 1948, *Delle Pasteau*, Rec. Leb, p. 464 ; CE, 25 juillet 1939, *Delle Beis*, Rec. Leb, p. 524 ; CE, 22 mars 1941, *Union nationale des parents d'élèves de l'enseignement libre*, Rec. Leb, p. 49 ; CE, 5 janvier 1944, *Dame Tétaud*, Rec. Leb, p. 1.

à l'encontre de la liste de candidats aux élections régionales de 2010 du Nouveau parti Anticapitaliste, laquelle incluait une candidate voilée³⁵³.

Si l'on observe donc une position de neutralité confessionnelle intégrale de l'État dans la définition des conditions d'accès aux fonctions publiques, on relèvera cependant une exception de taille dans le domaine de l'éducation... une exception en lien direct avec l'évolution de l'ordonnancement du droit français. En effet, ce n'est que depuis l'adoption de la Constitution du 27 octobre 1946 que la DDHC de 1789 a une valeur juridique³⁵⁴ et c'est pour cette raison que les jurisprudences postérieures à 1946, la mentionnent expressément. Toutefois, dans le domaine de l'éducation, la loi et la jurisprudence sont antérieures à cette date et n'ont donc pas été contraintes par le respect de la déclaration de 1789. Ainsi, aux termes de l'article 17 de la *Loi du 30 octobre 1886 sur l'organisation de l'enseignement primaire*, « dans les écoles publiques de tout ordre, l'enseignement est exclusivement confié à un personnel laïque »³⁵⁵. Cette interdiction législative qui ne concernait initialement que l'enseignement primaire a ensuite été étendue par le Conseil d'État à l'enseignement secondaire dans une décision du 10 mai 1912³⁵⁶. Tout en étant conscient que ces mesures s'inscrivent

³⁵³ La décision du tribunal administratif de Marseille n'ayant pas été publiée, nous ne pouvons ici qu'émettre l'hypothèse que le fondement de l'égal accès aux fonctions publiques est bien celui qui a été retenu par la juridiction. Voir *Le Monde*, Un tribunal rejette la demande d'annulation de la liste du NPA où se présente une femme voilée, 17 février 2010, [en ligne] http://www.lemonde.fr/politique/article/2010/02/17/un-tribunal-rejette-la-demande-d-annulation-de-la-liste-du-npa-ou-se-presente-une-femme-voilee_1307548_823448.html ; *Le Figaro*, NPA/candidate voilée : rejet du recours, 17 février 2010, [en ligne] <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2010/02/17/01011-20100217FILWWW00747-npacandidate-voilee-rejet-du-recours.php>.

³⁵⁴ La valeur constitutionnelle de cette déclaration a ensuite été rappelée par le Conseil Constitutionnel, dans sa décision no 71-44 DC du 16 juillet 1971 relative à une loi « complétant les dispositions des articles 5 et 7 de la loi du 1^{er} juillet 1901 relative au contrat d'association ». Par cette décision, le Conseil Constitutionnel a consacré la valeur constitutionnelle du préambule de la Constitution de 1958 et de celui de la Constitution du 27 octobre 1946 (lequel référerait à la déclaration de 1789).

³⁵⁵ *Loi du 30 octobre 1886 sur l'organisation de l'enseignement primaire*, [en ligne] <http://www.senat.fr/evenement/archives/D42/oct1886.pdf>.

³⁵⁶ CE, 10 mai 1912, *Abbé Bouteyre*, [en ligne] <http://www.legifrance.gouv.fr/affichJuriAdmin.do?idTexte=CETATEXT000007632135&dateTexte=>. En l'espèce, le Commissaire du gouvernement Helbronner estimait que « l'on conçoit très bien qu'on puisse, selon les époques et les tendances, ne pas admettre que ceux qui exercent le pouvoir spirituel puissent solliciter de collaborer à l'exercice d'un pouvoir temporel (...) à l'époque actuelle, dans les conditions et l'esprit de la législation générale, l'intérêt du service [que le ministre de l'Éducation] est chargé

dans le contexte historique particulier de la laïcisation de l'école, il nous semble néanmoins que cette décision est discutable pour deux raisons.

Premièrement, sur un plan proprement juridique, le Conseil d'État outrepassa la volonté du législateur de 1886 étendant la restriction imposée aux membres du clergé à l'accès aux fonctions d'enseignement dans le secondaire. Par ailleurs, prenant en compte la qualité d'ecclésiastique des individus, il procède à une distinction que la loi ignore depuis la séparation des Églises et de l'État de 1905 (Waline, 1957, p. 285). Deuxièmement, si cette jurisprudence renvoie à une position de neutralité confessionnelle minimale, elle n'implique aucune neutralité référentielle de la gouvernance étatique. La décision du Conseil d'État, qui s'inscrit dans la lignée des conclusions du Commissaire du gouvernement, renvoie en effet implicitement à un référent véritablement anticlérical.

On relèvera que cette jurisprudence a fait l'objet de nuances dans un avis du 21 décembre 1972 rendu par l'Assemblée générale du Conseil d'État. Citant expressément la déclaration de 1789, la juridiction revient sur l'interdiction visant les clercs dans l'accès à l'enseignement au secondaire³⁵⁷ et indique que :

si les dispositions constitutionnelles qui ont établi la laïcité de l'État et celle de l'enseignement imposent la neutralité de l'ensemble des services publics et en particulier la neutralité du service de l'enseignement à l'égard de toutes les religions, elles ne sont pas un obstacle *par elles-mêmes* [nous soulignons] à ce que des fonctions de ces services soient confiées à des membres du clergé.

Le Conseil d'État ajoute cependant qu'il ne peut pas être mis « fin aux fonctions d'un fonctionnaire titulaire, ou lui refuser un emploi (...) s'il n'est pas établi que cet agent se trouve dans une situation incompatible avec la poursuite de son activité » (Conseil d'État, 2004, p. 423). Le critère de compatibilité n'étant pas défini, et l'avis du 21 décembre 1972 ayant trait à l'entrée dans des fonctions religieuses d'un enseignant du secondaire déjà fonctionnaire de l'Éducation nationale, la portée de la nuance doit toujours être confirmée (Conseil d'État,

d'assurer ne lui paraît pas permettre l'admission des ecclésiastiques dans le personnel de l'enseignement secondaire public » (Conseil d'État, 2004, p. 273).

³⁵⁷ CE Ass gén, Avis no309354, 21 décembre 1972, voir Conseil d'État, 2004, p. 422-423.

2004, p. 274 ; Stirn, 2004, p. 107) et la jurisprudence de 1912 n'a pas été officiellement abandonnée.

Malgré cette exception de taille dans le domaine de l'éducation, le principe de non discrimination selon les convictions religieuses reste, tout comme dans le contexte québécois, la règle dans l'accès aux emplois publics. Cependant, les conditions dans lesquelles les fonctionnaires français peuvent ensuite exprimer leurs convictions religieuses dans le cadre du service public leur impose une contrainte, en aval cette fois-ci de l'entrée dans la fonction publique. On pourra en effet supposer que de nombreux candidats ne postulent pas aux postes publics parce qu'ils savent qu'ils devront, le cas échéant, se départir de leurs symboles religieux après leur titularisation.

Neutralité et exercice d'un emploi public

Le principe de la libre expression des opinions religieuses de tout citoyen est constitutionnel et découle de l'article 11 de la DDHC de 1789 : « la libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme : tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminés par la Loi³⁵⁸ ». L'article 6 de la *Loi du 13 juillet 1983 modifiée portant droits et obligations des fonctionnaires* dispose également qu'« aucune distinction, directe ou indirecte, ne peut être faite entre fonctionnaires en raison de leurs opinions politiques, syndicales, philosophiques ou religieuses (...) »³⁵⁹.

La liberté d'expression des convictions religieuses comprend une dimension positive qui se traduit dans les aménagements de services d'aumôneries ou de

³⁵⁸ Le principe est en outre affirmé par les stipulations de l'article 10 de la CEDH selon lesquelles, sous réserve des encadrements législatifs nécessaires, la liberté d'expression correspond à « la liberté d'opinion et la liberté de recevoir ou de communiquer des informations ou des idées sans qu'il puisse y avoir ingérence d'autorités publiques et sans considération de frontière ».

³⁵⁹ *Loi no 83-634 du 13 juillet 1983 portant droits et obligations des fonctionnaires*. Loi dite loi Le Pors, [en ligne] <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006068812&dateTexte=20100224>.

cantines dans les institutions publiques³⁶⁰. Mais la liberté d'expression religieuse comprend aussi une dimension négative car « l'autorité publique doit s'abstenir de toute mesure de nature à porter à la libre expression des fonctionnaires une atteinte qui ne serait pas justifiée par les exigences propres à la fonction » (Prélot, 2003a, p. 429). C'est, dès lors, en raison de ces exigences propres à leur fonction que le principe constitutionnel de neutralité des services publics³⁶¹ va être interprété de façon extensive pour imposer des restrictions aux fonctionnaires.

Premièrement, ils doivent observer une stricte neutralité dans l'exercice de leur emploi public et ne peuvent exprimer leurs convictions dans le cadre du service. Les opinions politiques, philosophiques et religieuses des agents de l'État ne peuvent pas influencer leur action ni ne mener à des différenciations entre les usagers de l'administration (Prélot, 2003a, p. 430). Dans cette optique, le Conseil d'État a rappelé qu'un fonctionnaire ne pouvait pas utiliser les moyens de communication de son administration au service de sa confession religieuse³⁶², ni se livrer à des activités de propagande au sein du service³⁶³. Par ces jurisprudences, le Conseil d'État rencontre donc la position de neutralité confessionnelle : il limite certes l'expression des convictions religieuses des employés de l'État mais il le fait sans distinguer selon la confession religieuse en question. La finalité poursuivie est celle du respect de l'égalité et de la liberté de conscience des administrés. Il s'agit donc d'une position de neutralité confessionnelle minimale à l'égard des fonctionnaires, mais que l'on pourrait qualifier d'intégrale à l'égard des usagers du service. On notera en outre que ces

³⁶⁰ Nous avons évoqué, dans le précédent chapitre, les types de neutralités qui ressortent de ces pratiques renvoyant principalement à la régulation du religieux dans sa dimension collective.

³⁶¹ Le caractère constitutionnel du principe de neutralité des services publics a été rappelé par une décision du Conseil Constitutionnel du 18 septembre 1986. Voir Conseil Constitutionnel, *Décision no 86-217 DC du 18 septembre 1986 relative à la « Loi relative à la liberté de communication »*, [en ligne] <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/les-decisions/acces-par-date/decisions-depuis-1959/1986/86-217-dc/decision-n-86-217-dc-du-18-septembre-1986.8289.html>.

³⁶² Le Conseil d'État indique que « le fait d'utiliser des moyens de communication du service au profit de l'Association pour l'unification du christianisme mondial (...) constituait un manquement au principe de laïcité et à l'obligation de neutralité qui s'impose à tout agent public ». Voir CE, 15 octobre 2003, *M. Jean-Philippe Odent*, no 244428, p. 3.

³⁶³ CE, 8 décembre 1948, *Delle. Pasteau*, Rec. Leb. p. 464.

jurisprudences renvoient à une position de neutralité référentielle dans la mesure où elles ne trouvent leurs fondements que dans le respect des droits fondamentaux des usagers. La neutralité des fonctionnaires est, selon cette lecture, une « neutralité dans l'action ».

Deuxièmement, soulignons que la jurisprudence récente a étendu l'obligation de neutralité impartie aux fonctionnaires, celle-ci se doublant désormais d'une « neutralité dans l'apparence ». Comme nous l'avons indiqué dans le quatrième chapitre, le principe de neutralité du service public avait certes déjà été affirmé par le Conseil d'État ainsi que le Conseil constitutionnel. Par ailleurs, dans le domaine de l'éducation publique, une circulaire du ministre de l'Éducation L. Jospin du 12 décembre 1989 avait affirmé que :

dans l'exercice de leurs fonctions, les enseignants, du fait de l'exemple qu'ils donnent explicitement ou implicitement à leurs élèves, doivent impérativement éviter toute marque distinctive de nature philosophique, religieuse ou politique qui porte atteinte à la liberté de conscience des enfants ainsi qu'au rôle éducatif reconnu aux familles. L'enseignant qui contreviendrait à cette règle commettrait une faute grave³⁶⁴.

On spécifiera que si cette circulaire était dépourvue de toute valeur juridique, elle a néanmoins eu une valeur symbolique importante et a probablement été appliquée dans de nombreux établissements d'enseignement. Le principe de l'interdiction du port de signe religieux par des fonctionnaires a alors été expressément énoncé pour la première fois par le Conseil d'État dans un avis du 3 mai 2000 :

si les agents du service public de l'enseignement bénéficient comme tous les autres agents publics de la liberté de conscience qui interdit toute discrimination dans l'accès aux fonctions comme dans le déroulement de la carrière qui serait fondée sur leur religion, le principe de laïcité fait obstacle à ce qu'ils disposent, dans le cadre du service public, du droit de manifester leurs croyances religieuses³⁶⁵.

³⁶⁴ Circulaire du 12 décembre 1989, « Laïcité, port de signes religieux par les élèves et caractère obligatoire de l'enseignement », J.O. du 15 décembre 1989 et B.O. no 46 du 21 décembre 1989.

³⁶⁵ CE, 3 mai 2000, *Delle. Marteaux*, no 217017.

Le Conseil d'État précise ensuite que cette interdiction s'impose bien à tous les agents du service public sans qu'il y ait besoin de distinguer selon qu'ils exercent ou non des fonctions d'enseignement, cette position divergeant nettement de celle que l'on a retracée dans le cas canadien. Le Conseil d'État affirme ainsi que « le fait pour un agent (...) de manifester dans l'exercice de ses fonctions ses croyances religieuses, notamment en portant un signe destiné à marquer son appartenance, constitue un manquement à ses obligations³⁶⁶ ».

Si cette jurisprudence renvoie à une position de neutralité confessionnelle dans la mesure où tous les signes religieux sont interdits, elle ouvre néanmoins la porte à l'interprétation de la nature même du signe en question. En effet, le Conseil d'État précise que l'administration dispose du droit d'interpréter, sous le contrôle du juge, « la nature et le degré du caractère ostentatoire de ce signe³⁶⁷ » afin de déterminer l'étendue de la sanction disciplinaire qui sera donnée aux fonctionnaires fautifs (Conseil d'État, 2004, p. 275). Ces derniers pourront donc faire l'objet de traitements différenciés selon la position que leur administration de rattachement adoptera quant au signe religieux litigieux³⁶⁸.

Cette position jurisprudentielle s'écarte d'ailleurs de la configuration de neutralité référentielle. D'une part, elle puise ses justifications dans les conclusions du Commissaire du gouvernement et renvoie la laïcité au rang de valeur républicaine dont la protection peut, le cas échéant, nécessiter que certains droits – en l'occurrence la liberté de conscience – soient limités³⁶⁹. D'autre part, ce positionnement jurisprudentiel, qui s'éloigne à nouveau de la position retenue par la jurisprudence de la Cour suprême au Canada, impose une normalisation des

³⁶⁶ *Idem.*

³⁶⁷ *Idem.*

³⁶⁸ Précisons néanmoins que depuis 2006 la jurisprudence du Conseil d'État qualifie très précisément certains signes religieux comme ostentatoires (nous y reviendrons plus loin dans ce chapitre) et l'administration dispose donc désormais de ces « balises » fixées par les juges du Palais-Royal.

³⁶⁹ Le Commissaire du gouvernement R. Schwartz indiquait que la « liberté de conscience n'est pas absolue car elle se heurte à un principe, la laïcité de la République qui implique une neutralité du service public (...) Ce principe de laïcité est renforcé encore par la conception Républicaine de l'État ». Voir Conclusions du Commissaire du gouvernement Rémi Schwartz, sous CE, 3 mai 2000, *Delle. Marteaux*, no217017, p. 2.

comportements sociaux des individus qui participent au service de l'État. L'argumentation du Tribunal administratif de Lyon, dans une décision du 8 juillet 2003³⁷⁰, est éloquente à cet égard :

le fait pour un fonctionnaire (...) de persévérer à porter rituellement dans le service une coiffe destinée à manifester ostensiblement son appartenance religieuse et à exprimer sa dévotion à un culte (...) est de nature à instiller, tant dans le service vis-à-vis de ses collègues qu'auprès de ses usagers, un doute non seulement quant à la neutralité de l'intéressée mais également sur son *loyalisme envers les institutions* et sa *fidélité à une tradition de la République française* [nous soulignons] destinée à préserver la liberté de conscience, y compris religieuse, dans la paix civile.

Cette interdiction du port de signe religieux a un double coût qui est bien réel pour les fonctionnaires concernés : d'une part, elle restreint leur liberté de conscience et de religion (Prélot, 2003a, p. 432 ; Milot, 2008, p. 100) ; d'autre part, elle affecte potentiellement leur droit à l'égalité dans l'accès aux fonctions publiques (Milot, 2008, p. 100). En effet, si ce droit leur est garanti en amont, il ne l'est *effectivement* que pour les citoyens dont le dogme religieux ne prescrit pas un comportement vestimentaire visible et, en pratique, les citoyens français de confessions sikhe ou musulmane en particulier se trouvent indirectement discriminés dans l'accès aux charges publiques³⁷¹.

Relevons toutefois que l'obligation de neutralité ne s'impose qu'aux agents de l'État et non pas aux collaborateurs occasionnels du service public³⁷². Ce principe, rappelé par le Conseil d'État dans des décisions des 27 juillet 2001 et 29

³⁷⁰ TA de Lyon, 8 juillet 2003, *Delle. Nadjat Ben Abdallah*, no0201383. Cette décision a été confirmée en appel, voir CAA de Lyon, 27 novembre 2003, *Delle. Nadjat Ben Abdallah*, no 03LY01392.

³⁷¹ À ce titre, nous pouvons émettre l'hypothèse que si la candidate voilée présentée par le Nouveau Parti Anticapitaliste pour les élections régionales de 2010 devait être élue, elle risquerait de se voir contrainte de retirer son signe religieux ou de démissionner en raison de cette obligation de neutralité impartie aux agents et représentants de l'État.

³⁷² Le collaborateur occasionnel au service public est celui qui, sans être fonctionnaire de l'État, participe occasionnellement à une mission de service public. Tel est, par exemple, le cas des parents d'élèves qui accompagnent les élèves lors d'activités scolaires qui se déroulent, pendant le temps scolaire, en dehors même de l'école. Voir Circulaire no 91-124 du 6 juin 1991 modifiée par les circulaires nos 92-216 du 20 juillet 1992 et 94-190 du 29 juin 1994, p. 7.

mai 2002³⁷³, a été également énoncé par une délibération de la HALDE du 14 mai 2007³⁷⁴. En l'espèce, des directeurs d'écoles avaient invoqué l'obligation de neutralité pour s'opposer à la participation de mères musulmanes voilées à des activités d'accompagnement des enfants dans le cadre scolaire. La HALDE estime toutefois que leur qualité de collaboratrices occasionnelles du service public n'emportait pas « reconnaissance du statut d'agent public, avec l'ensemble des droits et des devoirs qui y sont attachés³⁷⁵. »

Au final, la laïcité juridique procédant de la jurisprudence du Conseil d'État soutient donc une conception extensive de la neutralité de l'État en limitant la liberté d'expression des convictions religieuses des fonctionnaires. Ce faisant, elle « apparaît en tout point conforme à l'idée traditionnelle que l'on se fait en France de la neutralité de l'État et des services publics » (Prélot, 2003a, p. 432) et s'inscrit dans une conception séparatiste laïcité où la distinction entre la sphère publique et l'espace de la vie privée est clairement marquée (Milot, 2008, p. 46). Confortée par le juridique, cette idée traditionnelle de la neutralité de l'État a alors connu un large succès que l'on peut déceler dans les développements récents de la laïcité narrative en France.

6.1.2.2. La laïcité narrative

Plusieurs « affaires » relatives à la visibilité du religieux dans les hôpitaux ont fait rejaillir le débat sur l'expression des convictions religieuses dans la sphère publique. Dans ce contexte, trois rapports publics ont été rédigés, chacun participant au déploiement d'une laïcité narrative soucieuse de rappeler un « idéal laïque » apparaissant toujours plus menacé. Chronologiquement, le premier de ces rapports est celui de la Commission Stasi sur lequel nous reviendrons plus

³⁷³ CE, 27 juillet 2001, *Syndicat national pénitentiaire Force ouvrière* ; CE, 29 mai 2002, *Syndicat national pénitentiaire Force ouvrière*.

³⁷⁴ HALDE, Délibération relative à l'exclusion de mères d'élèves de la participation à des activités éducatives et/ou de l'encadrement de sorties scolaires en raison du port du foulard no 2007-117 du 14/05/2007.

³⁷⁵ *Idem*, p. 2. Nous montrerons plus loin que plusieurs rapports publics, qui véhiculent donc une forme de laïcité narrative, prennent le contre-pied de cette laïcité juridique.

précisément dans la seconde partie de ce chapitre³⁷⁶. Pour le moment, nous porterons essentiellement notre attention sur le « rapport Rossinot » du 13 septembre 2006³⁷⁷ ainsi que sur le rapport du Haut Conseil à l'Intégration (HCI) de janvier 2007³⁷⁸.

Les configurations de neutralité dans le rapport Rossinot

Le rapport Rossinot introduit son propos en postulant que « la laïcité [qui] est d'abord un idéal avant d'être une norme juridique [nous soulignons] créatrice de droits et d'obligations » (Rossinot, 2006, p. 3), n'est pas une idée neuve et procède « d'une vision du bien commun forgée par notre histoire et par les choix du peuple français » (*Idem*). Cette vision « exprime l'idée que l'État repose directement sur la volonté des citoyens, *sans subordination à aucune autorité supérieure à cette volonté* [nous soulignons] » (*Idem*). Selon cette lecture, la laïcité ne correspond pas à un aménagement du politique dans le but de mieux garantir les droits fondamentaux, mais s'apparente à « une valeur, qui ne pourra s'imposer que si les Français y adhèrent massivement » (Rossinot, 2006, p. 13). Pour cette raison, le rapport estime que « le rôle des services publics [est] décisif. En effet, c'est principalement au service public qu'il incombe d'œuvrer à la diffusion et à

³⁷⁶ Si ce rapport aborde en effet la question de la neutralité des fonctionnaires de l'État, il ne le fait que brièvement par le biais d'une proposition visant à « affirmer le strict respect du principe de neutralité des agents publics » et à « inclure l'obligation de neutralité des personnels dans les contrats conclus avec les entreprises délégataires de service public et avec celles concourant au service public » (Commission Stasi, 2003, p. 68). Par ailleurs, si nous choisissons de ne pas le retenir dans l'analyse ici présentée, c'est parce que la proposition relative aux fonctionnaires n'a eu que peu d'écho dans le débat social et n'a d'ailleurs pas été suivie par le législateur. Le rapport Stasi est en effet plus souvent considéré comme celui qui a trait au port de signes religieux par les élèves dans les écoles publiques.

³⁷⁷ Ce rapport avait été commandé par N. Sarkozy en sa qualité de président de l'Union pour un Mouvement Populaire (UMP). On soulignera que l'intéressé était également Ministre de l'Intérieur et de l'Aménagement du territoire, une fonction qui implique la gestion des questions culturelles. Toutefois, ce rapport n'émane pas d'un organisme institutionnel mais est le fruit du travail de politiciens.

³⁷⁸ C'est à la même période que le Premier ministre D. de Villepin a demandé au Haut Conseil à l'Intégration (HCI) d'élaborer une charte sur la laïcité dans les services publics. Il en justifiait alors la nécessité en raison des « préoccupations fortes de nos concitoyens » sur la visibilité du religieux dans la sphère publique. Voir Lettre de saisine du 15 mai 2006 de M. Dominique de Villepin, Premier ministre à Mme B. Kriegel, Présidente du HCI, [en ligne] <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/074000341/0000.pdf>.

la promotion dans le corps social des valeurs républicaines, et de la laïcité en particulier » (*Idem*).

Après avoir diagnostiqué la montée de tensions de nature religieuse dans la sphère publique³⁷⁹, ce rapport présente deux types de propositions. Les premières tiennent au renforcement de l'obligation de neutralité impartie aux fonctionnaires (2006, p. 49) et à son extension « à tous les agents non statutaires de l'État, des collectivités territoriales et de leurs établissements publics, ainsi qu'aux salariés des entreprises délégataires de services publics et aux collaborateurs du service public » (2006, p. 48)³⁸⁰. Les secondes propositions visent à imposer une obligation de neutralité aux usagers du service public, c'est-à-dire aux citoyens qui fréquentent les services publics. De ce point de vue, ils devraient être tenus de « respecter les principes républicains » dans la sphère publique (2006, p. 24), un respect qui prendrait corps dans l'abstention de toute demande d'accommodement de nature religieuse auprès de l'administration.

Ce faisant, le rapport Rossinot ne rencontre que très faiblement la protection de la liberté de conscience et de religion. En proposant d'étendre considérablement l'exigence de neutralité dans la sphère publique, il rejoint certes une position de neutralité confessionnelle, mais une position de neutralité confessionnelle minimale car l'expression du religieux est limitée pour toutes les confessions. L'absence de neutralité référentielle y est par ailleurs explicite. Le rapport puise en effet ses justifications dans une conception du bien (les valeurs de la République) à laquelle il donne une place prépondérante sur les principes de justice eux-mêmes. S'inscrivant dans une optique de « laïcité (religion civile) républicaine » (Baubérot, 2009a, p. 16), il rejoint de la sorte la figure-type de

³⁷⁹ Le rapport relève l'apparition de tensions dans le milieu scolaire où l'absentéisme, les actes de violence (Rossinot, 2006, p. 17) et autres « revendications identitaires » telles les demandes de plats *hallal* et *casher* dans les cantines (2006, p. 26), seraient croissants. Il souligne que ces tensions touchent également le milieu hospitalier et relève une montée des refus d'actes médicaux et de récusations des personnels soignants pour des motifs religieux (2006, p. 21). Selon le rapport, l'hôpital serait par ailleurs de plus en plus infiltré par les sectes (2006, p. 24).

³⁸⁰ Précisons ici qu'il s'agit d'une extension considérable de l'obligation de neutralité dans la mesure où celle-ci s'imposerait notamment aux employés de très nombreuses entreprises privées qui traitent avec l'État en vertu d'un contrat de délégation de service public.

laïcité de foi civique d'inspiration rousseauiste (Milot, 2008, p. 58). Préconisant en effet l'allégeance de tous les citoyens à des principes civiques « supérieurs », cette forme de laïcité suspecte les groupes religieux de véhiculer des valeurs inconciliables avec les valeurs républicaines et n'envisage le renforcement du lien politique que par l'adhésion quasi-exclusive aux principes républicains. La profession de foi civile évoquée par Rousseau transparait très clairement de l'argumentaire du rapport : « la recherche du consensus ne passe pas par des concessions, mais par l'adhésion du plus grand nombre à des valeurs fortes et assumées » (Rossinot, 2006, p. 35). Et selon cette lecture, l'adhésion aux valeurs républicaines n'est pas négociable car elle est bien « la condition *sine qua non* de la pérennité du pacte social à long terme » (2006, p. 36).

Une conception maximaliste de la neutralité s'imposant dans la sphère publique se profile donc dans ce texte. L'apparence de neutralité ne devrait plus être le simple fait des fonctionnaires mais aussi celui de tous ceux qui collaborent et participent au service public. Une même conception maximaliste de la neutralité peut également être décelée dans le rapport du HCI rendu public en janvier 2007, même si ce deuxième texte ne justifie pas ses conclusions sur les mêmes prémisses que le rapport Rossinot³⁸¹.

Les configurations de neutralité dans le rapport du Haut conseil à l'intégration

Le rapport du HCI se dissocie d'une figure de laïcité de foi civique et introduit son propos en affirmant que « la laïcité représente avant tout une liberté accordée à chacun et non une contrainte imposée à tous » (HCI, 2007, p. 191). Cette laïcité s'inscrit cependant clairement, selon le rapport, dans une histoire spécifiquement française au terme de laquelle « l'État républicain, par son prestige et sa neutralité, est devenu l'espace de rencontre et de coexistence de tous

³⁸¹ Soulignons d'ailleurs que le fait même de confier un tel travail sur la laïcité à un conseil spécialisé sur les questions d'intégration est révélateur d'une laïcité narrative qui ne s'articule pas que sur des fondements de justice mais se positionne sur le champ des conditions d'intégration des immigrés dans la société française.

les Français » (2007, p. 194). Mais le HCI relève que cet espace est désormais menacé³⁸² :

Dans un contexte de revendications identitaires accrues, le respect et la conciliation des différences s'impose, entre convictions religieuses ou philosophiques, mais aussi politiques au sens le plus large du terme ou encore entre choix de vie individuels. Or, on ne saurait se résoudre à une segmentation de l'espace public en réponse à la fragmentation des aspirations personnelles. Il y va de la cohésion sociale et nationale (2007, p. 196).

S'interrogeant alors sur « les frontières du service public » (2007, p. 202), c'est-à-dire sur le champ d'application de l'exigence de neutralité de l'État, le rapport en propose aussitôt l'élargissement. Tout comme le rapport Rossinot, il estime que les personnels des organismes délégataires de services publics ainsi que les associations privées rémunérées sur des fonds publics devraient être astreints à la même obligation de neutralité que les fonctionnaires de l'État³⁸³. Il prend par ailleurs le contrepied de la laïcité juridique relative aux collaborateurs occasionnels du service public³⁸⁴ pour demander que ces derniers soient également soumis à une telle exigence de neutralité³⁸⁵, une exigence qu'il souhaite ancrer symboliquement dans une *Charte de la laïcité dans les services publics* qui serait diffusée dans l'ensemble des administrations françaises.

Concernant les usagers, ou citoyens qui fréquentent les services publics, le rapport se trouve confronté à un dilemme qu'il tente de résoudre en leur imposant

³⁸² Le rapport réfère notamment aux « faits divers qui ont défrayé la chronique » dans le milieu hospitalier depuis l'adoption de la loi du 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé (HCI, 2007, p. 199).

³⁸³ Le rapport propose ainsi l'adoption d'une charte de la laïcité dans les services publics dont l'article 1^{er} serait : « Le principe constitutionnel de laïcité impose à tout agent public et à tout collaborateur du service public un devoir de stricte neutralité, le traitement égal de tous les individus et le respect de la liberté de conscience » (HCI, 2007, p. 204). Rappelons que le rapport de la Commission Stasi avait fait la même proposition en 2003 (Commission Stasi, 2003, p. 68). On soulignera également que le rapporteur de cette commission, R. Schwartz, se prononçait à titre personnel favorable à une telle extension de l'obligation de neutralité impartie aux fonctionnaires (Schwartz, 2005, p. 31).

³⁸⁴ Voir les décisions précitées du Conseil d'État : CE, 27 juillet 2001, *Syndicat national pénitentiaire Force ouvrière* ; CE, 29 mai 2002, *Syndicat national pénitentiaire Force ouvrière*.

³⁸⁵ Cette position sera infirmée quelques mois après le dépôt du rapport par la délibération de la HALDE précitée du 14 mai 2007. Rappelons néanmoins que cette délibération n'a pas de valeur juridique et que le droit en vigueur reste donc issu de la jurisprudence du Conseil d'État.

une obligation qui ne saurait certes trouver son fondement dans la norme de droit, mais plutôt dans la morale et le respect des valeurs de l'État républicain :

Au regard des règles contraignantes qui encadrent le comportement des agents publics, le principe de liberté qui est garanti aux usagers est sans aucun doute une illustration majeure de l'ambivalence du principe de laïcité. Pour autant, liberté ne veut pas dire laisser-faire. C'est pourquoi, à défaut d'obligations juridiques systématiques, des *obligations morales pèsent sur les usagers* [nous soulignons], ordonnées autour de quelques règles de conduite raisonnables (HCI, 2007, p. 203-204)³⁸⁶.

Tout comme dans le rapport Rossinot, la laïcité narrative émergeant du rapport du HCI renvoie à une posture de neutralité confessionnelle minimale en s'appuyant sur une conception fortement républicaine de la laïcité. Mais cette forme de laïcité narrative s'apparente plus à la figure de laïcité séparatiste qu'à la figure de laïcité de foi civile. En effet, c'est principalement sur la division tangible entre l'espace de la vie privée et celui qui relève des institutions publiques que l'accent est posé (Milot, 2008, p. 46). Il s'agit bien de l'idée selon laquelle « la laïcité détermine une séparation inviolable entre les institutions publiques et les symboles religieux ou les signes d'expression religieuse de ceux et celles qui les fréquentent ou y travaillent » (Milot, 2008, p. 48). Le rapport du HCI conclut ainsi son propos en indiquant que :

la laïcité bouscule et transcende les communautés naturelles, dont tout humain est issu (...) Elle ne nous appelle pas à renoncer à ce que nous sommes, elle ne nous invite pas à oublier d'où nous venons, à ne pas valoriser telle culture, telles mœurs, telle foi particulière, elle nous appelle à *dépasser ensemble toutes les particularités afin de nous rassembler dans un espace plus large, plus neutre et plus ouvert* [nous soulignons] où nous pourrions être associés (HCI, 2007, p. 209).

³⁸⁶ Le rapport propose alors que la charte de la laïcité dans les services publics rappelle que les usagers disposent de la liberté d'exprimer leurs convictions religieuses « dans les limites du respect de la neutralité du service public et du bon fonctionnement de celui-ci » (HCI, 2007, p. 205). Il propose néanmoins l'adoption d'un article aux termes duquel « Les usagers des services publics ne peuvent, à raison de leurs convictions, récuser un agent public ou d'autres usagers, ni exiger une adaptation du fonctionnement du service public ou d'un équipement public » (2007, p. 206).

Suite à ce rapport, le Premier ministre a adopté le 13 avril 2007 une circulaire portant *Charte de la laïcité dans les services publics* et ayant vocation à être affichée dans l'ensemble des institutions et services de l'État³⁸⁷. On soulignera que cette charte, qui n'a pas de valeur juridique mais n'en garde pas moins une valeur symbolique importante, ne suit pas les recommandations du HCI en imposant une véritable obligation de neutralité aux délégués du service public et aux collaborateurs occasionnels du service public. Ce faisant, la circulaire aurait en effet « créé du droit » en dehors de la volonté du législateur et aurait probablement été censurée à ce titre par le Conseil d'État. La laïcité narrative est peut-être un combustible pour la laïcité juridique, mais elle n'est pas pour autant une source de droit. Par contre, la circulaire du 13 avril 2007 tend clairement à imposer des obligations aux usagers des services publics et reprend intégralement les propositions du HCI les concernant. Elle dispose ainsi que « les usagers des services publics doivent s'abstenir de toute forme de prosélytisme [et qu'ils] ne peuvent récuser un agent public ou d'autres usagers, ni exiger une adaptation du fonctionnement du service public ou d'un équipement public »³⁸⁸. Ce faisant, elle ferme ainsi la porte à des pratiques d'accommodements raisonnables telles qu'elles se pratiquent au Canada³⁸⁹.

La HALDE, gardienne du droit face à la laïcité narrative

On relèvera que la conception maximaliste de la neutralité dans les services publics qui ressort de la *Charte de la laïcité dans les services publics* a très certainement été influencée par l'adoption, en 2004, d'une loi qui restreignait l'expression des convictions religieuses à un type d'usagers très particuliers : les

³⁸⁷ Voir Circulaire du Premier ministre du 13 avril 2007 précisant le contenu de la Charte de la laïcité dans les services publics, [en ligne] http://www.fonction publique.gouv.fr/IMG/Circulaire_PM_5209_20070413.pdf.

³⁸⁸ *Idem*.

³⁸⁹ Nous y reviendrons en détail plus loin dans le texte.

élèves des établissements publics du primaire et du secondaire³⁹⁰. Cette loi du 15 mars 2004, qui interdit le port de signes religieux ostensibles par des élèves dans les établissements d'enseignement publics, est pourtant l'exception. Comme l'a d'ailleurs rappelé la HALDE à plusieurs reprises en 2006, en dehors du champ d'application de la loi de 2004, le fait de refuser l'accès à une institution publique à un citoyen portant un signe religieux constitue une discrimination. Dans cette optique, elle se positionne alors comme garde-fou d'une interprétation extensive de l'obligation de neutralité s'imposant dans la sphère publique.

Elle a ainsi jugé le 5 juin 2006 que constitue une discrimination le fait de refuser à un individu portant un turban sikh l'accès à une salle d'audience et rappelle que « le principe de neutralité s'impose aux seuls agents du service public et non à ses usagers (...) le service public de la justice est soumis à ce même régime »³⁹¹. Dans une seconde délibération du même jour, elle adopte la même position quant au refus d'accès à la cérémonie de remise des décrets de naturalisation dans l'enceinte d'une préfecture à une femme portant le foulard islamique.³⁹² La HALDE admet toutefois que les exigences vestimentaires propres au milieu hospitalier justifient la demande faite à une femme portant le *niqab* d'ôter son signe religieux afin de se rendre dans l'unité d'anesthésie où sa fille recevait des traitements pré-chirurgicaux³⁹³. Face à l'ensemble de ces interprétations extensives de l'obligation de neutralité dans les institutions publiques, elle a alors recommandé à l'État « de prendre toutes les mesures nécessaires afin de s'assurer que l'ensemble de ses agents ne fasse pas une application erronée des principes de laïcité et de neutralité susceptible de conduire à des pratiques discriminatoires ».

³⁹⁰ Loi no 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, J.O no 65 du 17 mars 2004, p. 5190.

³⁹¹ HALDE, délibération no 2006-132 du 5 juin 2006.

³⁹² HALDE, délibération no 2006-131 du 5 juin 2006.

³⁹³ HALDE, délibération no 2007-210 du 3 septembre 2007.

Conclusion sur la neutralité et les fonctionnaires de l'État

Des positions de neutralité confessionnelle et référentielle ont été décelées dans la laïcité juridique québécoise relative au port de signes religieux par les employés de l'État. Les aménagements de la laïcité de reconnaissance qui en résultent sont uniquement fondés sur des principes de justice, cela même si le principe de neutralité n'est pas inscrit dans un texte de loi. Ce principe émerge en effet en tant que construction par les décisions de jurisprudences et l'obligation de neutralité des fonctionnaires s'apprécie au cas par cas, selon la nature de la fonction de l'employé de l'État et du signe religieux qu'il souhaite porter.

À l'inverse, en France, c'est une forme de laïcité séparatiste qui caractérise le dispositif juridique concernant le port de signes religieux par les employés de l'État. Cette figure se traduit par un éloignement de la posture de neutralité confessionnelle, un éloignement que l'on a pu principalement retracer dans l'obligation de neutralité « visible » imposée aux fonctionnaires dans l'exercice de leurs fonctions. Il s'agit d'une conception extensive de la neutralité dont l'écho a été amplifié par une laïcité narrative oscillant entre les figures de laïcité de foi civique et de laïcité séparatiste. Pour le moment, cette laïcité narrative n'a pas trouvé de correspondances dans le droit positif mais les cas litigieux qui ont été soumis à la HALDE démontrent un tel écho dans les pratiques quotidiennes des agents de l'État. Cette forme de laïcité narrative s'inscrit en effet dans une dynamique d'extension de l'obligation de neutralité qui caractérise notamment le traitement du port de signes religieux par les élèves fréquentant l'école publique. Nous proposons donc désormais de nous pencher sur ce point particulier de l'expression du religieux dans l'école publique qui, tant au Québec qu'en France, a le plus cristallisé les débats sur la neutralité dans la sphère publique.

6.2. La neutralité et les élèves fréquentant l'école publique

Au Québec et en France, les débats relatifs au port de signes religieux dans les établissements scolaires ont connu de larges développements dans les années 1990. Ce n'est cependant qu'en 2004 et en 2006 que les politiques à appliquer ont été fixées par le législateur en France et par la Cour suprême au Canada. Parce qu'il est très révélateur des modes de déploiement de la laïcité, et particulièrement de la conception de la séparation des Églises et de l'État, dans un modèle institutionnel libéral d'influence républicaine et dans un modèle institutionnel libéral d'influence multiculturaliste, il est utile d'étudier le sort encouru par le signe religieux dans les écoles. Si, dans un premier temps, le port du foulard islamique en particulier a été autorisé dans les établissements scolaires français et québécois, les fondements juridiques présidant à cette autorisation divergent et s'inscrivent déjà dans des principes de philosophie politique propres aux choix politiques de régulation du pluralisme qui ont été faits au Québec et en France.

À partir de 2004, l'éloignement des positions adoptées concernant le port de signes religieux dans les écoles révélera plus explicitement la différence dans le type de neutralité promu par les États, et ainsi le choix du mode de régulation du religieux applicable. Pourtant, en interdisant le port de signes religieux, la France allait se fonder sur la définition canadienne de l'« accommodement raisonnable » dont elle allait toutefois inverser la logique.

6.2.1. Le port de signes religieux dans les établissements d'enseignement (1989-2003)

La question du port du foulard islamique dans les écoles a suscité de nombreux débats au Québec et en France dans les années 1990. Si, de part et d'autre de l'océan Atlantique, les jeunes filles ont eu l'autorisation de porter ce signe religieux dans les établissements qu'elles fréquentaient, les politiques

publiques québécoises et françaises se fondaient pourtant sur des justifications différentes.

6.2.1.1. Le cas de la France³⁹⁴

Dans la conception française, le principe de neutralité est peut-être obligatoire pour les agents de l'État, et plus encore en matière d'enseignement³⁹⁵, mais les élèves doivent à l'inverse pouvoir manifester leurs libertés de conscience et de religion au sein de l'école qu'ils fréquentent. Dans cette perspective, l'article 10 de la *Loi d'orientation sur l'éducation* du 10 juillet 1989 dispose que « dans les collèges et les lycées, les élèves disposent, dans le respect du pluralisme et du principe de neutralité, de la liberté d'information et de la liberté d'expression. L'exercice de ces libertés ne peut porter atteinte aux activités d'enseignement »³⁹⁶. En 1989, la question du port du foulard islamique par les élèves en France doit être appréhendée au regard de ce paramètre.

La laïcité juridique et l'affaire des foulards

Dans ce contexte, le gouvernement français n'est pas intervenu directement pour gérer la question du port du foulard dans les écoles et c'est le Conseil d'État qui, à partir de 1989, a eu à se prononcer sur la question litigieuse de savoir si le port de signes religieux à l'école était compatible avec la laïcité. Après avoir été saisi par le Ministre de l'Éducation nationale de cette question, le Conseil d'État, dans sa fonction de conseil du gouvernement, a rendu un avis délimitant les conditions dans lesquelles le port du foulard islamique est admis dans les établissements d'enseignement³⁹⁷. Selon cet avis, les élèves bénéficient de la liberté de conscience et d'expression et cette liberté « comporte pour eux le droit

³⁹⁴ Nous reprenons dans cette partie des analyses développées dans Koussens, 2008 et Koussens, 2009c.

³⁹⁵ CE, 3 mai 2000, *Melle. Marteaux*, no 217017.

³⁹⁶ *Loi no89-486 d'orientation sur l'éducation* du 10 juillet 1989, J.O. du 14 juillet 1989.

³⁹⁷ *Avis du Conseil d'État portant sur la question de savoir si le port de signes d'appartenance à une communauté religieuse est ou non compatible avec le principe de laïcité*, Assemblée générale (section de l'intérieur), 27 novembre 1989, no 346893.

d'exprimer et de manifester leurs croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires, dans le respect du pluralisme et de la liberté d'autrui. » Ils peuvent donc porter des signes religieux à l'école, mais ce port doit respecter « les activités d'enseignement [et le] contenu des programmes » ainsi que les objectifs plus généraux de l'enseignement républicain : « l'acquisition par l'enfant d'une culture et sa préparation à la vie professionnelle et ses responsabilités d'homme et de citoyen (...) le développement de sa personnalité (...) l'égalité entre les hommes et les femmes. » Le Conseil d'État énonce alors clairement que :

Le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'est pas *par lui-même* [nous soulignons] incompatible avec le principe de laïcité dans la mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses.

Cette compatibilité reste, au demeurant, d'ordre général. Les juges du Palais-Royal énoncent alors les mesures à y apporter. Les libertés d'expression et de religion doivent être conciliées avec le droit à la santé, la liberté de l'enseignement et des principes d'ordre public : la dignité de la personne humaine et la sécurité publique³⁹⁸. C'est à l'autorité dans l'établissement d'enseignement que revient d'apprécier, au cas par cas, si les conditions dans lesquelles une jeune femme porte le voile dans son établissement sont compatibles avec le principe de laïcité. Le juge vérifie des situations concrètes, mais ne peut en aucun cas se prononcer sur le signe en tant que tel.

En tant qu'institution de l'État, le Conseil d'État est astreint au principe de neutralité. Il ne peut donc se prononcer sur la signification à attribuer à un signe religieux (Kessler, 1993a, p. 99). En effet, le danger de l'interprétation serait

³⁹⁸ Le Conseil d'État énonce ainsi que « cette liberté ne saurait permettre aux élèves d'arborer des signes d'appartenance religieuse qui, par leur nature, par les conditions dans lesquelles ils seraient portés individuellement ou collectivement, ou par leur caractère ostentatoire ou revendicatif, constitueraient un acte de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande, porteraient atteinte à la dignité ou à la liberté de l'élève ou d'autres membres de la communauté éducative, compromettraient leur santé ou leur sécurité, perturberaient le déroulement des activités d'enseignement et le rôle éducatif des enseignants, enfin troubleraient l'ordre dans l'établissement ou le fonctionnement normal du service public ».

grand car la signification attribuée au port du foulard par les jeunes filles elles-mêmes n'est pas univoque et peut recouvrir un ensemble de symboliques très diverses. C'est pour cette raison que le signe religieux ne pouvait être considéré, *par lui même*, comme incompatible avec la laïcité. Pour l'interdire, le juge aurait dû procéder à une qualification *a priori* du signe en ce qu'il est un signe religieux pour en déduire ensuite son incompatibilité avec les principes véhiculés par l'école républicaine. Autrement dit, interpréter le signe serait revenu à affirmer que les valeurs défendues par l'islam, et auxquelles adhère une grande communauté d'origine immigrante en France, étaient incompatibles avec le principe de la laïcité et les valeurs de la République. Certaines expressions sociales de la foi peuvent donc sembler choquantes au regard des valeurs publiques, mais elles sont protégées par le principe de la liberté religieuse dans le cadre des limites qui lui sont imparties.

Pendant quatorze ans, la laïcité juridique relative au port de signes religieux en général et à celui du foulard islamique en particulier dans les écoles publiques puisera donc ses justifications dans cet avis de 1989. Cet avis est en effet retranscrit quasiment intégralement dans la célèbre décision *Kherouaa* du Conseil d'État du 2 novembre 1992³⁹⁹. Les conclusions du Commissaire du gouvernement D. Kessler sont révélatrices du caractère libéral de cette position jurisprudentielle où le droit prime certainement sur une conception idéalisée de la laïcité :

La laïcité n'apparaît plus comme un principe qui justifie l'interdiction de toute appartenance religieuse. L'enseignement est laïque, non parce qu'il interdit l'expression des différentes fois mais au contraire parce qu'il les tolère toutes. Ce renversement de perspective qui fait de la liberté le principe et de l'interdit l'exception nous paraît (...) important (Kessler, 1993b, p. 114).

L'exception devient ainsi une « affaire d'espèce » (Kessler, 1993b, p. 117), c'est-à-dire de cas par cas, et la jurisprudence apprécie *in concreto* les conditions dans lesquelles le signe religieux est porté afin d'en déduire sa compatibilité ou son incompatibilité avec le principe de laïcité, d'une part, et les exigences

³⁹⁹ CE, 2 novembre 1992, *M. Kherouaa et Mme. Kachour, M. Balo et Mme. Kicic*, no130394.

relatives au bon fonctionnement du service, d'autre part. La jurisprudence du Conseil d'État semble alors trouver un bon équilibre : s'ils sanctionnent ainsi les règlements d'établissements secondaires prohibant le port de tous les signes religieux⁴⁰⁰, les juges n'hésitent pas non plus à confirmer l'exclusion des élèves dont le port du foulard se traduisait par un trouble au bon déroulement de certains cours⁴⁰¹. La jurisprudence de 1992 s'impose comme le droit en vigueur et les juges du Palais-Royal n'hésitent pas à le rappeler en 1994, censurant une circulaire « dite Bayrou » du 20 septembre 1994, demandant aux chefs d'établissements scolaires d'interdire les signes qu'ils estiment ostentatoires tout en restant bienveillants à l'égard de ceux qui « plus discrets, [traduisent] seulement l'attachement à une conviction personnelle »⁴⁰².

⁴⁰⁰ Il est donc interdit pour un proviseur, sauf circonstances particulières, d'édicter un règlement refusant l'admission à l'école d'étudiants « la tête couverte » car une telle interdiction, par sa permanence, porte atteinte à la liberté d'expression des élèves. Voir CE, 2 novembre 1992, *M. Kherouaa et Mme. Kachour, M. Balo et Mme. Kicic*, no130394 ; CE, 14 mars 1994, *Melles Neslinur et Yilmaz*, no145656 ; CE, 10 juillet 1995, *Association « Un Sysiphe »*, no162718 ; CE, 20 mai 1996, *Ministre de l'Éducation nationale*, no170343 ; CE, 27 novembre 1996, *M. et Mme. Mechali*, no172663 ; CE, 27 novembre 1996, *M. et Mme. Jeouit*, no172686 ; CE, 27 novembre 1996, *Ministre de l'Éducation nationale*, no172719 ; CE, 27 novembre 1996, *Ministre de l'Éducation nationale*, no172787 ; CE, 27 novembre 1996, *M. et Mme. X*, no170941. Relevons également que le Conseil d'État a clairement rappelé que son avis de 1989 et la jurisprudence qui en est issue depuis 1992 ne s'applique qu'aux établissements secondaires et que les universités n'y sont donc pas soumises. Le principe de la libre expression des convictions religieuses des étudiants y est donc la règle, voir CE, 26 juillet 1996, *Université de Lille II*, no170106.

⁴⁰¹ CE, 10 mars 1995, *M. et Mme. Aoukili*, no159981. En l'espèce, le Conseil d'État estime que le refus par deux élèves d'ôter leur foulard lors d'un enseignement d'éducation physique, ainsi que les manifestations auxquelles participait le père de ces élèves à l'entrée du collège, rendait le port de ce signe religieux incompatible avec le bon fonctionnement du service et justifiait ainsi leur exclusion de l'établissement scolaire. On soulignera que le Commissaire du gouvernement Y. Aguila estimait en effet que les « parents [manifestaient] une intransigence hors du commun, [faisant] une affaire de principe d'une question initialement limitée au cours de gymnastique et qui, en cherchant à rallier à leur cause les milieux musulmans locaux, [opposaient] un radicalisme certain à la recherche d'une réciproque tolérance. Une telle attitude nous paraît constituer (...) un acte de provocation et de prosélytisme ». Voir Conclusions du Commissaire du gouvernement Y. Aguila, sous CE, 10 mars 1995, *M. et Mme. Aoukili*, no159981, p. 6. Voir également les jurisprudences CE, 27 novembre 1996, *M. et Mme. X*, no170209 ; CE, 20 octobre 1999, *Ministre de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche*, no181486.

⁴⁰² Circulaire du 20 septembre 1994 relative au port de signes ostentatoires dans les établissements scolaires, Bulletin officiel de l'Éducation nationale, no 35, 29 septembre 1994. Rappelons que cette circulaire s'intitulait « La réaffirmation de l'idéal laïque ».

Les configurations de neutralité dans la laïcité juridique

Les jurisprudences issues de l'avis de 1989 et de la décision *Kherouaa* de 1992 renvoient dès lors à une position de neutralité confessionnelle en ce qu'elles ne se fondent pas sur des considérations défavorables envers la confession musulmane ni n'ont pour effet de lui faire supporter une contrainte particulière. Car l'on précisera ici que c'est bien de la communauté musulmane dont il s'est toujours agi, aucun contentieux sur le port de signes religieux dans les écoles publiques ne concernant une autre confession que l'islam entre 1989 et 2007. Les conclusions des Commissaires du Gouvernement rendues sous chacune de ces décisions laissent par ailleurs transparaître une posture de neutralité référentielle. Le signe religieux n'est pas l'objet d'interprétation et ne peut refléter un supposé conflit entre des valeurs religieuses d'un côté et des valeurs républicaines de l'autre.

Une figure de laïcité de reconnaissance, fondée sur des principes de justice, colorera ainsi la laïcité juridique sur le port par des élèves de signes religieux dans les écoles publiques françaises de 1989 à 2004. Tant qu'il n'y a pas de trouble à l'ordre public, le postulat de l'autonomie morale de l'individu dans ses choix de la vie bonne (Milot, 2008, p. 63) l'emporte sur toute philosophie de l'émancipation : la liberté de conscience et de religion est bien la finalité poursuivie par ces aménagements laïques. On pourra également retrouver cette même figure de laïcité de reconnaissance pour la même période dans le contexte québécois.

6.2.1.2. Le cas du Québec

Au Québec, la CDPDJ a adopté le 21 décembre 1994 un avis sur le port du foulard islamique dans les écoles⁴⁰³. Si des conclusions analogues à celles du Conseil d'État français en ressortent, elles ne sont pas fondées sur le même

⁴⁰³ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, « Le port du foulard islamique dans les écoles publiques », avis du 21 décembre 1994 (COM-388-6.1.1)

raisonnement juridique⁴⁰⁴. Selon P. Bosset, alors directeur de la recherche et de la planification de la Commission,

la problématique des rapports entre l'État et les religions évolue (...) au Canada et au Québec dans un cadre différent de celui de la France. Le fondement principal de ce cadre est la garantie constitutionnelle des libertés fondamentales de conscience et de religion et du droit à l'égalité (Bosset, 2000).

Ce droit à l'égalité doit ici être compris comme un droit à une égalité de fait, une égalité concrète de tous les citoyens dans l'espace public. Et le droit canadien va tâcher de corriger toute éventuelle discrimination indirecte, celle-ci étant appréhendée comme celle qui « découle d'une règle « neutre » c'est-à-dire qui s'applique de la même façon à tous, mais qui produit néanmoins un effet discriminatoire sur un seul groupe de personnes en ce qu'elle leur impose des obligations ou des conditions restrictives » (Woehrling J, 1998, p. 331-332). Pour limiter toute atteinte au principe d'égalité, la Cour suprême du Canada a défini en 1985 un corollaire obligé du principe d'égalité. Il s'agit du principe de l'accommodement raisonnable obligeant

dans certains cas l'État, les personnes ou entreprises privées à modifier des normes, des pratiques ou des politiques légitimes et justifiées, qui s'appliquent à tous sans distinction, pour tenir compte des besoins particuliers de certaines minorités, surtout ethniques et religieuses (Woehrling J, 1998, p. 328).

La Cour indique ainsi que

L'obligation dans le cas de la discrimination par suite d'un effet préjudiciable, fondée sur la religion ou la croyance, consiste à prendre des mesures raisonnables pour s'entendre avec le plaignant, à moins que cela ne cause une contrainte excessive (...) il s'agit de prendre les mesures qui peuvent être raisonnables pour s'entendre sans que cela n'entrave indument l'exploitation de l'entreprise de l'employeur et ne lui impose des frais excessifs⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ Précisons que nous sommes conscients que le Conseil d'État et la CDPDJ ne sont pas des institutions de contrôle de même nature. Si nous procédons à une comparaison des raisonnements tenus par ces deux organismes, c'est toutefois parce que ce sont bien ces forums juridiques qui ont eu à traiter de la question au cours des années 1990.

⁴⁰⁵ *O'Malley c. Simpson-Sears*, [1985] 2.R.C.S.536. Dans cette affaire de 1985, une requérante, membre de l'Église adventiste du 7^{ème} jour, un groupe religieux qui prescrit le respect du *Sabbat* à

Cette obligation dégagée dans le cadre d'un conflit de droit privé, en l'occurrence de droit social, ne se limite pas pour autant à cette sphère. Toutes les institutions publiques y sont assujetties. L'obligation d'accommodement ne revient pas à la victime de la discrimination mais à l'entreprise ou à l'institution qui adopte une norme susceptible de créer une situation discriminatoire. La personne concernée a essentiellement pour obligation de présenter dans quelle mesure la norme contestée porte préjudice à son droit à l'égalité, puis de collaborer avec l'institution en lui faisant connaître ses besoins et en acceptant une solution raisonnable. Cette solution pourra consister à dispenser l'intéressé de l'application de la règle engendrant une discrimination ou à mettre à sa disposition certaines installations particulières⁴⁰⁶. L'accommodement raisonnable trouve toutefois plusieurs limites : la norme ou de la règle étaient raisonnables, la contrainte imposée à l'employeur ou à l'institution est excessive et la mesure d'accommodement pourrait porter atteinte au droit d'autrui (Woehrling J, 1998, p. 341).

L'accommodement raisonnable tel qu'on le connaît au Canada n'est donc pas un concept théorique (Milot, 2002, p. 128) mais une « construction essentiellement jurisprudentielle, progressive, casuistique et pragmatique » (Woehrling J, 1998, p. 399). Cette mesure pragmatique peut découler d'accords amiables entre les parties ou, si aucun terrain d'entente n'est trouvé, être recommandée par la Commission des droits de la personne ou ordonnée par un tribunal. Et c'est précisément à la suite d'un cas pour lequel aucun terrain d'entente n'avait pu être trouvé, que la procédure d'accommodement raisonnable a fait son entrée dans l'arène juridique pour la première fois au Québec.

ses membres, invoquait la discrimination dont elle faisait l'objet de la part de son employeur, celui-ci lui imposant de travailler le samedi. Des causes similaires ont donné lieu à des décisions motivées sur le même fondement, voir *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Centre hospitalier Robert-Giffard*, [1998] R.J.Q. 651 ; *Spreitzer c. Industries James Maclaren Inc (division forestière)*, [1998], R.J.Q. 3027.

⁴⁰⁶ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, « Centre de recherche-action sur les relations raciales v/s École de technologie supérieure et R.N », Résolution COM-510-5.2.1, 3 février 2006.

La laïcité juridique et l'affaire du foulard

À la rentrée scolaire de 1994, une jeune fille musulmane portant le foulard s'est vue refuser à l'accès l'établissement scolaire qu'elle fréquentait parce que sa tenue contrevenait au code vestimentaire de l'école. Dans ce cas précis, qui concernait bien une mesure d'accommodement raisonnable, aucun consensus n'a été trouvé entre les parties et l'affaire a été portée devant la CDPDJ.

La Commission, dans un avis du 21 décembre 1994⁴⁰⁷, va donc s'appuyer sur les dispositions de la *Charte québécoise des droits et libertés* ainsi que sur le principe jurisprudentiel en droit canadien de l'accommodement raisonnable. Ce dernier principe doit s'appliquer en matière d'éducation car il est « une condition indispensable à l'exercice en pleine égalité du droit à l'instruction publique⁴⁰⁸ ». La Commission rappelle que les étudiants disposent du choix de l'établissement scolaire où ils veulent étudier. Dans ce cadre, une mesure qui se fonde même indirectement sur la religion, telle l'interdiction du port de vêtements religieux, et qui empêcherait lesdits étudiants de fréquenter telle ou telle école, et de fait, les marginaliserait, constitue alors une discrimination au regard du droit à l'instruction publique. La charte est donc violée. Dès lors, l'avis affirme que les établissements scolaires ont l'obligation d'adapter leur règlement interne aux situations individuelles des étudiantes portant le foulard pour autant que certains « éléments essentiels » du système scolaire public soient préservés. C'est ce qui permettra de juger du caractère raisonnable ou excessif de l'accommodement demandé. La commission relève ainsi que les accommodements doivent respecter la nature de l'institution scolaire québécoise, ce qui implique :

le respect des programmes officiels d'enseignement, le statut de la langue française en tant que langue d'enseignement de même que l'égalité des sexes [auxquels s'] ajoutent nécessairement, des considérations relatives au maintien de l'ordre, à la sécurité et à l'efficacité pédagogique. Tous ces

⁴⁰⁷Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, « Le port du foulard islamique dans les écoles publiques », avis du 21 décembre 1994 (COM-388-6.1.1)

⁴⁰⁸Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, « Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale », Document soumis à la réflexion publique, février 1995, Cat. 7.113-2.1.1, p. 23.

critères sont des éléments de l'ordre public, des valeurs démocratiques et du bien-être général, intérêts dont peuvent découler certaines limites à l'exercice des libertés fondamentales.

Dans des termes proches de ceux employés par le Conseil d'État, la CDPDJ précise en outre que « le port du foulard islamique doit en principe être considéré licite, sauf s'il s'inscrit dans un contexte de pression sur les élèves, de provocation ou d'incitation à la discrimination fondée sur le sexe⁴⁰⁹ ». Le principe de l'égalité des sexes est l'un des droits que les enseignants ont l'obligation de promouvoir à l'école. Aussi, il a fallu que la commission envisage le foulard en tant que signe d'une expression religieuse et se détache des diverses interprétations qu'il recouvre pour en autoriser le port dans les écoles. Dans son avis rendu le 21 décembre 1994, elle précise ainsi qu'à moins que la preuve contraire n'ait été apportée, le foulard, qui traduit l'expression d'une conviction religieuse, ne peut être considéré comme reflétant une aliénation de la volonté de l'élève. Une telle position ferait « injure » à l'expression de l'étudiante.

Les configurations de neutralité dans la laïcité juridique

Avec cet avis de 1994 visant à préserver les libertés de conscience et de religion, le droit à l'égalité et celui à l'instruction publique, ce sont donc les écoles qui ont l'obligation de procéder individuellement et selon les circonstances, à des accommodements de leurs règlements aux situations de jeunes filles portant le voile, pourvu que ces accommodements n'entraînent pas de contrainte excessive pour l'institution et que le port du voile respecte certaines prescriptions d'ordre public. Des postures de neutralité confessionnelle et de neutralité référentielle émergent ainsi de ces raisonnements. Donnant la priorité au juste plutôt qu'à une conception du bien, la CDPDJ articule son argumentation sur la protection des droits fondamentaux garantis par les Chartes et refuse de

⁴⁰⁹ *Idem*, p. 23 et 26. Rappelons que le raisonnement refusant l'interprétation du foulard en tant que symbole traduisant l'inégalité entre les sexes avait été exposé en France par le Commissaire du gouvernement D. Kessler sous CE, 2 novembre 1992, *M. Kherouaa et Mme. Kachour, M. Balo et Mme. Kicic*, no130394.

conditionner l'exercice de ces droits à leur compatibilité avec des valeurs culturelles présentes dans la société.

Jusqu'en 2003, les solutions adoptées par la France et le Québec sont ainsi très similaires et la laïcité juridique renvoie, dans ces deux contextes, à une figure de laïcité de reconnaissance. Pourtant, ces positions se fondent sur deux raisonnements différents. En France en 1989, le port du foulard islamique est autorisé au nom de la liberté de conscience et de la liberté d'expression, pourvu que ce port ne trouble pas l'ordre public et qu'il respecte les principes véhiculés par l'institution républicaine qu'est l'école. Au Québec, afin de préserver la liberté de conscience et de religion, le droit à l'égalité et celui à l'instruction publique, c'est l'école qui a l'obligation d'accommoder son règlement à la situation de jeunes filles portant le voile pourvu que cet accommodement n'entraîne pas de contrainte excessive pour l'institution et que le port du voile respecte certaines prescriptions d'ordre public.

6.2.2. Le port de signes religieux dans les établissements d'enseignement (2004-2006)

La question du port de signes religieux dans les établissements d'enseignement va prendre un tour nouveau à l'aube du vingt-et-unième siècle. Dans un contexte où le débat n'a jamais été clôt, les voies juridiques adoptées par le Québec et la France vont ainsi diverger.

Plusieurs incidents survenus aussi bien à l'international que dans le contexte français ont marqué les imaginaires collectifs. Avec les attentats commis à Paris en 1995 et 1996 par le Groupe islamique armé, ainsi que celui perpétré par Al-Qaïda le 11 septembre 2001 à New-York, la menace (islamiste) quitte l'ancrage territorial dans lequel elle semblait cantonnée pour s'étendre à l'Occident. La menace extérieure (le terrorisme musulman) trouve alors écho dans la représentation d'une menace, cette fois-ci intérieure (les communautarismes musulmans) que la visibilité accrue du religieux dans la société tend à conforter. Par ailleurs au plan national, la société française est traumatisée par l'élection

présidentielle de mai 2002, cette élection étant perçue comme l'aboutissement d'une fracture sociale toujours plus profonde⁴¹⁰. Suite à ces événements, le député et vice-président de l'Assemblée nationale F. Baroin a alors remis au Premier ministre en mai 2003 un rapport dans lequel il estimait que face au développement du communautarisme et de l'islamisme, « la laïcité redev[enait] un enjeu politique » (Baroin, 2003). Dans cette optique, l'avis du Conseil d'État de 1989 est qualifié de « malentendu sur l'analyse de la situation et sur les conséquences de l'acceptation du voile sur le fonctionnement de notre modèle républicain » (*Idem*). Et le député proposait ainsi de réaffirmer les principes de la laïcité, cela pour mieux « répondre au choc du 21 avril 2002 » et « relancer la dynamique de l'intégration républicaine » (*Idem*)⁴¹¹. C'est donc dans ce contexte que le Président de la République française J. Chirac a voulu ré-ouvrir le débat sur la laïcité et a confié à B. Stasi la présidence d'un groupe de réflexion afin de mettre en œuvre « une laïcité garante de la cohésion nationale et du respect des différences de chacun »⁴¹².

Au Québec, les attentats du 11 septembre 2001 ont également fortement marqué les imaginaires collectifs, accentuant la crainte d'une menace proche géographiquement. En outre, la visibilité du religieux s'accroît dans l'espace public en raison notamment de politiques migratoires que nous avons déjà évoquées, mais aussi dans la sphère publique avec les transformations majeures du système scolaire sur le plan de la confessionnalité (Comité sur les affaires religieuses, 2003). Cette augmentation de la visibilité de la diversité religieuse à l'école a alors soulevé, par ricochet, de nouvelles interrogations sur la légitimité des pratiques d'accommodement raisonnable.

⁴¹⁰ A. Renaut (2005, p. 29) estime d'ailleurs que cette élection « a servi de marchepied à la façon dont l'idée de laïcité a été réaffirmée, sans être aucunement retravaillée, durant le premier trimestre 2004 ».

⁴¹¹ La production de ce rapport marque notamment l'évolution d'un contexte politique où la droite s'empare de la thématique d'une laïcité menacée (Baubérot, 2009a, p. 18).

⁴¹² Chirac, J, Lettre de mission à Bernard Stasi, 3 juillet 2003, [en ligne] http://www.elysee.fr/elysee/elysee/francais_archives/interventions/lettres_et_messages/2003/juillet/lettre_de_mission_du_president_de_la_republique_a_m_bernard_stasi_president_de_la_commission_de_reflexion_sur_l_application_du_principe_de_laecite_dans_la_republique.1037.html.

6.2.2.1. La neutralité de la France à l'épreuve du foulard

C'est dans un contexte social qui semblait tendu et où l'union nationale paraissait menacée qu'a été mise en place la Commission Stasi⁴¹³. Le pouvoir politique décide donc de renvoyer la question du port de signes religieux dans les écoles publiques à une commission d'experts, évitant ainsi de trancher directement la question litigieuse.

La « rapport Stasi » qui découle des travaux de la Commission relève ainsi de la « laïcité narrative » en ce qu'il n'engage pas l'État juridiquement et n'a aucune valeur en droit positif. Il se distingue toutefois des nombreux autres rapports relatifs à la diversité religieuse en France⁴¹⁴ pour deux raisons. Tout d'abord, les travaux des membres de la Commission ont été hautement médiatisés et ont indéniablement suscité l'intérêt des Français. P. Tévanian (2005) a d'ailleurs exposé les mécanismes médiatiques par lesquels l'affaire du foulard a été construite et présentée aux Français en tant que problème social. Ensuite, après que le rapport a été remis au Président de la République le 11 décembre 2003 – cette remise faisant à nouveau l'objet d'un traitement médiatique sans précédent⁴¹⁵ – ce texte a très certainement été doté d'une valeur symbolique telle

⁴¹³ Les tensions relevaient notamment de plusieurs « incidents ». Le premier eu lieu le 19 avril 2003 quand le Ministre en charge des cultes N. Sarkozy réactivait la polémique sur le port du foulard en affirmant devant la première assemblée du Conseil français du culte musulman qu'il était obligatoire d'apparaître tête nue sur les pièces d'identité (Thomas, 2008, p. 46). La seconde eut lieu en novembre 2003 avec la forte médiatisation du renvoi de deux sœurs musulmanes de leur établissement scolaire parce qu'elles refusaient d'ôter leur foulard (Thomas, 2008, p. 46 ; Baubérot, 2005a, p. 72). On relèvera que la perception d'un « conflit » entre jeunes musulmans a imprégné la classe politique et les milieux des fonctionnaires. Une inspectrice générale de l'Éducation nationale, H. Cherifi, estimait ainsi que « [s'était ouverte] une période marquée par des soubresauts (...) L'opinion découvre à travers les médias des profils nouveaux d'élèves issues de l'immigration qui s'opposent frontalement aux enseignants et défient l'autorité scolaire. Déstabilisés, les chefs d'établissements se retrouvent face à des adolescentes qui refusent de respecter le règlement intérieur et récitent par cœur l'avis du Conseil d'État pour signifier leur bon droit » (Cherifi, 2005, p. 34).

⁴¹⁴ On pensera ici aux nombreux rapports de l'Assemblée nationale relatifs à la question sectaire (voir dans le cinquième chapitre), ainsi qu'aux rapports Machelon (*Idem*), Rossinot et aux travaux du HCI précités.

⁴¹⁵ Au cours du mois de décembre 2003, « soixante articles sont publiés dans le journal *Le Monde*, 90 dans le journal *Le Figaro*, plus de 75 sujets sont produits à la télévision. Treize journaux télévisés de 20 heures abordent la question sur *France 2*, du 5 au 30 décembre. Le journal télévisé

qu'il a été un outil de justification particulièrement efficace de futurs développements de la laïcité juridique française.

6.2.2.1.1. La laïcité narrative

D'entrée de jeu, le rapport présenté par la Commission Stasi rappelle que l'école doit permettre de construire « un destin commun » à tous les Français (Commission Stasi, 2003, p. 17). Affirmant que la laïcité de combat, nécessaire à l'établissement de bases stables à la République, n'est plus d'actualité, il souligne que la diversité religieuse à l'école est une richesse. Mais il considère que ce projet est actuellement confronté au communautarisme croissant et que ce communautarisme est porteur d'exclusion.

Le rapport Stasi énonce alors que « le principe de neutralité est la première condition de la laïcité » (Commission Stasi, 2003, p. 22). Il est le corollaire du principe d'égalité des citoyens et implique en ce sens que tous les usagers du service public doivent être traités de la même façon par l'administration. Pour cette raison, « l'administration, soumise au pouvoir politique, [doit donner] non seulement toutes les garanties de la neutralité, [mais aussi en présenter] les apparences pour que l'utilisateur ne puisse douter de sa neutralité. » Pour ne pas douter de la neutralité de l'État, il faut que l'utilisateur ne se sente pas discriminé, même indirectement, par une norme « neutre » qui l'empêcherait d'exercer sa liberté de religion. Le rapport estime alors que « les exigences d'une neutralité absolue sont donc tempérées par les « accommodements raisonnables » permettant à chacun d'exercer sa liberté religieuse » (Commission Stasi, 2003, p. 23).

De tels accommodements sont déjà consentis par les pouvoirs publics. Ainsi, le rapport relève que des autorisations d'absence au travail dans les services

de 20 heures du 11 décembre de cette chaîne consacre 17 minutes à la question du voile, fait rarissime en dehors des grands accidents (attentats, tsunamis) » (Thomas, 2008, p. 48).

publics peuvent être données lors de jours de fêtes religieuses⁴¹⁶, que des locaux publics peuvent être prêtés à des organisations communautaires pour célébrer ces fêtes et que les services publics prennent souvent en compte les interdits alimentaires liés aux pratiques religieuses. Par ailleurs, les municipalités autorisent de plus en plus facilement la construction d'édifices cultuels, et dans certains cas, des baux emphytéotiques portant sur des bâtiments publics sont conclus avec des associations culturelles afin de leur permettre d'y exercer le culte⁴¹⁷. Le rapport préconise alors des aménagements et, se référant expressément au concept canadien d'accommodement raisonnable, demande notamment que « des substituts au porc et le poisson le vendredi [soient] proposés dans le cadre de la restauration collective » sans pour autant que ces mesures n'entravent le fonctionnement normal des services publics (Commission Stasi, 2003, p. 64).

Cependant, ce que le rapport Stasi qualifie d'accommodement raisonnable ou qu'il recommande ici en tant que tel ne correspond pas du tout au concept juridique dégagé par la jurisprudence de la CSC. Si le rapport envisage peut-être l'accommodement comme une mise à disposition de certaines installations ou l'octroi d'avantages à des communautés religieuses, il n'évoque pas le fait que des personnes issues de ces communautés puissent obtenir une dispense dans l'application d'une norme qui, de fait, entraverait la libre expression de leurs convictions religieuses. La substance même du principe juridique de l'accommodement raisonnable est déformée. Mais plus encore qu'une simple déformation, le rapport allait expressément en inverser le sens et cette inversion

⁴¹⁶ Indiquons en effet que le Conseil d'État accepte que les élèves puissent « bénéficier individuellement des autorisations d'absence nécessaires à l'exercice d'un culte ou à la célébration d'une fête religieuse, dans le cas où ces absences sont compatibles avec l'accomplissement des tâches inhérentes à leurs études et avec le respect de l'ordre public dans l'établissement [nous soulignons] », Voir CE, 14 avril 1995, *Consistoire central des israélites de France*, no125148. Des dérogations systématiques à l'obligation de présence le samedi ne pourraient à l'inverse être envisagées, voir CE, 14 avril 1995, *M. Yonathan Koen*, no157653.

⁴¹⁷ Nous avons évoqué les types de neutralité ressortant de ces pratiques dans le précédent chapitre.

est en logique avec sa recommandation visant à interdire le port des signes religieux jugés ostentatoires dans les établissements d'enseignement publics.

Après avoir rappelé que la laïcité implique « l'indépendance du pouvoir politique et des différentes options spirituelles ou religieuses » et donc la neutralité de l'État, le rapport Stasi précise que celui-ci « ne saurait [pour autant] recouvrir d'un voile d'ignorance le fait spirituel ou religieux. » Une exigence de protection de la liberté de conscience, et plus précisément de garantie de la libre expression des croyances, s'impose donc à lui. Mais cette exigence découlant du principe de laïcité n'est pas unilatérale. C'est une « exigence partagée », notamment dans le cadre scolaire. Et c'est en évoquant le partage de cette exigence que le rapport Stasi va inverser le sens du concept canadien d'accommodement raisonnable.

Le rapport indique en effet que :

l'exigence laïque demande (...) à chacun un effort sur soi (...) Le citoyen conquiert par la laïcité sa liberté de conscience ; en contrepartie il doit respecter l'espace public que tous peuvent partager. Revendiquer la neutralité de l'État semble peu conciliable avec l'affichage d'un prosélytisme agressif, particulièrement dans l'espace scolaire. Accepter d'adapter l'expression publique de ses particularités confessionnelles et de mettre des bornes à l'affirmation de son identité permet la rencontre de tous dans l'espace public. C'est ce que les Québécois qualifient d'"accommodement raisonnable"⁴¹⁸ (Commission Stasi, 2003, p. 16).

La distance est prise avec la position canadienne dans la mesure où, pour ce qui concerne l'école, toute dispense possible dans l'application d'une règle « neutre » mais qui entraverait la libre expression des croyances des élèves, est annihilée par les limites que ceux-ci doivent eux-mêmes s'imposer dans l'expression de ces croyances. Il revient aux élèves des établissements d'enseignement de se conformer aux règles présidant à une réelle cohésion sociale, à « cette rencontre de tous dans l'espace public ». Le port de signes religieux doit être interdit dans les établissements français d'enseignements

⁴¹⁸ Précisons cependant que le concept d'accommodement raisonnable a bien été dégagé par la CSC, c'est-à-dire par une institution qui ne relève pas de la province du Québec mais bien de l'État fédéral canadien.

publics. J-P. Willaime (2005b, p. 63-64) constate alors que dans le contexte français s'agissant de l'articulation entre l'unité politique et la diversité culturelle et religieuse, on promeut plus volontiers un « accommodement raisonné », c'est-à-dire un accommodement au service de l'État, qu'un accommodement raisonnable au service des droits individuels.

Les configurations de neutralité dans la laïcité narrative

Dans cette forme de narration, la laïcité est clairement appréhendée en tant que « valeur républicaine » (Commission Stasi, 2003, p. 10) qui ne « saurait se réduire à la neutralité de l'État. [Selon cette lecture,] respect, garantie, exigence, vivre ensemble en sont les principes cardinaux ; ils constituent un ensemble de droits et de devoirs pour l'État, les cultes et les personnes » (Commission Stasi, 2003, p. 12). Indéniablement, le rapport ne peut rejoindre une posture de neutralité référentielle dans la mesure où il s'appuie très clairement sur une conception de la laïcité qui ne renvoie pas qu'aux principes de justice mais en appelle également à une volonté d'émancipation des élèves qui fréquentent les écoles publiques. Pour cette raison, le rapport ne rejoint la position de neutralité confessionnelle que de façon indirecte. Il propose certes, comme nous l'avons mentionné plus haut, que certains aménagements ou accommodements soient concédés à toutes les confessions dans la sphère publique (autorisation d'absence pour les fêtes religieuses, prise en compte des interdits alimentaires dans les cantines...). Mais il se prononce expressément sur la nature de plusieurs signes religieux, la grande croix, la kippa et le voile islamique, qu'il qualifie d'ostensibles et ainsi de nature à « troubler la quiétude de la vie scolaire » (Commission Stasi, 2003, p. 41).

Le rapport se situe à mi-chemin entre une figure de laïcité de reconnaissance et une figure de laïcité séparatiste. Il propose peut-être une meilleure reconnaissance de la diversité religieuse au sein des institutions publiques, cela parce que la laïcité a aussi pour finalité la liberté de conscience. Cependant, il n'accorde pas pour autant la primauté à la justice sociale. Elle tend ainsi vers la

figure de laïcité séparatiste, cela parce qu'elle s'appuie sur « une perception voulant que la religion de l'autre soit quelque chose qui "s'impose" à la société » (Milot, 2008, p. 49) et renvoie constamment à la nécessité d'émanciper les jeunes filles portant le voile. On retrouve ici la dialectique que J. Baubérot élaborait entre les figures de « liberté de conscience » et de « liberté de penser ». Au nom de la liberté de penser, on peut écorner la liberté de conscience des étudiantes... mais on l'écorne afin de les émanciper et leur permettre de retrouver *a posteriori* leur pleine liberté de conscience. Dans cette perspective, la distinction entre l'espace public et celui de la vie privée doit être tangible (Milot, 2008, p. 46). L'argumentation du rapport Stasi est très révélatrice de la prégnance de cette conception :

qu'aujourd'hui la question n'est plus la liberté de conscience, mais l'ordre public. Le contexte a changé en quelques années. Les tensions et les affrontements dans les établissements autour de questions religieuses sont devenus trop fréquents. Le déroulement normal des enseignements ne peut plus être assuré. Des pressions s'exercent sur des jeunes filles mineures, pour les contraindre à porter un signe religieux. L'environnement familial et social leur impose parfois des choix qui ne sont pas les leurs. La République ne peut rester sourde au cri de détresse de ces jeunes filles. L'espace scolaire doit rester pour elles un lieu de liberté et d'émancipation (Commission Stasi, 2003, p. 58).

Cette dernière conception ne pouvait que trouver un écho favorable dans la laïcité juridique qui en a résulté. En effet, alors même que la Commission Stasi était en activité, le Président de l'Assemblée nationale J-L Debré avait mis en place une Mission d'information sur la question du port de signes religieux à l'école (Debré, 2003). On soulignera que les positions du rapport qui en ont résulté le 4 décembre 2003 (soit une semaine avant le dépôt du rapport Stasi) se sont articulées autour d'arguments en tous points similaires à ceux du rapport Stasi, ne laissant que peu de doutes sur la façon dont le débat allait ainsi être traité par le politique⁴¹⁹. Cette forme de laïcité narrative a ainsi fort logiquement, comme nous venons de

⁴¹⁹ Dans ce contexte, le port du voile est directement associé à un « repli communautaire » ainsi que comme un symbole d'infériorité de la femme. La mission indique en effet que : « beaucoup d'interlocuteurs de la mission, et surtout des femmes, ont affirmé que le conditionnement social des femmes et leur enfermement dans un statut d'infériorité par rapport aux hommes est à la base de l'exigence ou de la "recommandation" du port du voile formulée par certains prédicateurs » (Debré, 2003).

l'indiquer, trouvé écho dans les évolutions récentes de la laïcité juridique procédant de la loi du 15 mars 2004 et de la jurisprudence qui l'a mise en application.

6.2.2.1.2. La laïcité juridique

Dans le cas du port de signes religieux dans les écoles publiques, un décalage – similaire à celui que l'on a pu distinguer dans le précédent chapitre concernant le traitement des sectes en France – entre les types de neutralités décelables dans les laïcités narrative et juridique peut être constaté avec l'adoption de la loi du 15 mars 2004 sur le port de signes manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles publiques⁴²⁰.

Les configurations de neutralité et la loi du 15 mars 2004

La loi, qui ne précise pas quels sont les signes que l'on peut qualifier d'ostensibles et qui doivent donc être interdits dans les écoles publiques, fait preuve d'une stricte neutralité confessionnelle de l'État⁴²¹. Elle est toutefois à nouveau très clairement guidée par une philosophie de l'émancipation, ainsi que par une conception du bien qui découle d'un certain « idéal républicain ». La loi puise en effet ses justifications dans le rapport Stasi, lequel consacre une partie significative de son argumentaire à la signification du foulard islamique et au rôle de protection que la République doit garantir aux jeunes filles qui le portent.

Les travaux parlementaires précédant l'adoption de la loi permettent en outre de retracer le but poursuivi par le législateur : réaffirmer les valeurs propres à la laïcité. À titre illustratif, on pourra évoquer l'impulsion que donne à ces travaux le Premier ministre J-P. Raffarin dans le discours par lequel il a présenté le projet de loi à l'Assemblée nationale le 3 février 2004. Pour le chef du

⁴²⁰ Loi no 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, J.O no65 du 17 mars 2004, p. 5190.

⁴²¹ Rappelons que le rapport Stasi énumérait les signes qu'il convenait de qualifier d'ostensibles. Si la loi ne les mentionne pas, ce sont néanmoins les mêmes signes qui ont été mentionnés pendant les travaux parlementaires.

gouvernement, si les valeurs de la laïcité doivent être défendues, c'est parce qu'elles procèdent de l'histoire et il rappelle ainsi aux députés que « la laïcité est au cœur de notre République. Elle est à la fois une tradition, une manière de vivre, mais aussi, pour les Français, une promesse de liberté⁴²² ». Dans cette conception, République et laïcité s'articulent selon un principe de vases communicants, les valeurs de la première se retrouvant pleinement dans la seconde⁴²³. Le Premier ministre exhorte alors les parlementaires à créer les conditions du partage de ces valeurs qui correspondent à « la liberté, et donc la liberté de conscience, l'égalité, et donc l'égalité entre les femmes et les hommes, la fraternité, valeur humaniste à la fois spirituelle et authentiquement laïque »⁴²⁴.

L'ancrage de la laïcité dans une histoire française conforte la nécessité d'en préserver les spécificités, et notamment les conceptions du bien qu'elle pourrait véhiculer, face à une visibilité croissante du religieux à laquelle est prêtée un sens de contre valeur républicaine et donc de contre valeur laïque. Face à ce qu'il qualifie de « repli communautaire », le chef du gouvernement prêche alors pour une meilleure fraternité.

Si pour le Premier ministre, la laïcité suppose la promotion et la défense de valeurs républicaines, il ajoute néanmoins qu'elle « porte aussi [nous soulignons] l'idée de justice pour les fidèles de toutes les religions »⁴²⁵ et l'on pourrait penser que les deux premières valeurs de laïcité qu'il venait d'énoncer – la liberté et l'égalité – étaient entendues comme une confirmation de ce que Rawls qualifiait de premier principe de justice (Rawls, 1971, p. 287)⁴²⁶. Telle n'est pourtant pas l'optique du Premier ministre pour qui la laïcité n'est pas appréhendée en tant que

⁴²² Assemblée nationale, Débats parlementaires, Session ordinaire de 2003-2004, 148^{ème} séance, Compte-rendu intégral de la 2^{ème} séance du mardi 3 février 2004, JORF, 4 février 2004, p. 1288.

⁴²³ En ce sens, le Premier ministre indique que les « valeurs de notre République se retrouvent pleinement dans la laïcité ». Assemblée nationale, Débats parlementaires, Session ordinaire de 2003-2004, 148^{ème} séance, Compte-rendu intégral de la 2^{ème} séance du mardi 3 février 2004, JORF, 4 février 2004, p. 1286.

⁴²⁴ *Idem*, p. 1286.

⁴²⁵ *Idem*, p. 1288.

⁴²⁶ Il s'agit du principe selon lequel « chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de bases égales pour tous, compatible avec un même système de libertés pour tous ».

« condition juridique de [la] liberté » des élèves, mais s'apparente plutôt à « une condition philosophique de [leur] libération » (Kahn, 2007, p. 33). Il précise en effet que la laïcité est « une chance [pour l'islam,] la chance d'être une religion de France »⁴²⁷. Parallèlement, elle est aussi une obligation pour l'État :

parce [qu'il] est le protecteur de la liberté de conscience, il se doit d'intervenir quand le prosélytisme, le repli communautaire, le refus d'égalité entre les sexes menacent cette liberté fondamentale qui est inscrite au cœur de notre pacte républicain⁴²⁸.

La loi de 2004 faisait donc preuve de neutralité confessionnelle sur le plan formel mais elle reste pourtant clairement guidée par un référent idéologique qui n'est pas neutre. L'absence de neutralité référentielle de la « laïcité narrative » qui se dégage de ce discours du chef du gouvernement et des débats parlementaires qui lui ont succédé est justifiée par l'idée selon laquelle la République « doit prendre la parole pour affirmer ses propres convictions⁴²⁹ ».

Ce faisant, la laïcité est véritablement instrumentalisée en ce qu'elle serait une valeur de civilisation prédominante, dépassant notamment les principes démocratiques du droit parce que porteuse *en soi* de valeurs – la fraternité, l'émancipation – que ces principes du droit ignorent. Le conflit devient alors inévitable avec d'autres valeurs, en particulier religieuses, dont la place dans la hiérarchie républicaine ne pourrait par conséquent équivaloir à celle des valeurs de la République⁴³⁰. Et si au cours des débats parlementaires, P. Clément qui était le rapporteur du projet de loi, a peut-être refusé que cet « attachement aux valeurs républicaines [puisse être] source de conflits », il a néanmoins ajouté que la loi est

⁴²⁷ Assemblée nationale, Débats parlementaires, Session ordinaire de 2003-2004, 148^{ème} séance, Compte-rendu intégral de la 2^{ème} séance du mardi 3 février 2004, JORF, 4 février 2004, p. 1286.

⁴²⁸ *Idem*, p. 1287.

⁴²⁹ *Idem*, p. 1305.

⁴³⁰ La rhétorique républicaine sur l'égalité, la liberté, la fraternité ainsi que sur la laïcité et la tolérance religieuse renvoie à une posture que R. Liogier (2009) qualifie de « valeurs comme discours de principe ». Ces valeurs, en général peu définies, « servent à se distinguer d'autres valeurs considérées comme inférieures, allogènes, non pertinentes, et dans le cas du discours républicain, comme non universelles » (2009, p. 134).

un « acte de foi en la France, dans la République, dans ses valeurs de respect de l'autre et de bonheur d'être ensemble⁴³¹ ».

Parce que l'acte de foi implique une croyance ferme et exclusive en une vérité révélée, il n'est pas surprenant de déceler, dans les débats entourant l'adoption de la loi du 15 mars 2004, une forme de laïcité narrative empreinte, elle aussi, de manquements à l'obligation de neutralité confessionnelle de l'État. On relèvera notamment que les travaux préparatoires à la loi portent très largement sur une population ciblée – les musulmans – et sur la signification qui pourrait être conférée à l'une des expressions visibles de leur religiosité, le port du voile⁴³². Par ailleurs, le projet de loi lui-même mentionne très clairement les signes religieux que la loi vise à interdire : « le voile islamique, quel que soit le nom qu'on lui donne, la kippa ou une croix de dimension manifestement excessive⁴³³ ». Il en sera enfin de même de la circulaire d'application de la loi du 18 mai 2004⁴³⁴. Ces deux textes n'ont cependant pas de valeur en droit positif. Ils

⁴³¹ Assemblée nationale, Débats parlementaires, Session ordinaire de 2003-2004, 148^{ème} séance, Compte-rendu intégral de la 2^{ème} séance du mardi 3 février 2004, JORF, 4 février 2004, p. 1292.

⁴³² De nombreux députés se sont essayés à l'interprétation. Pour la député Buffet, le port du voile révèle « une atteinte insupportable à l'intégrité et à la dignité des femmes, la négation de leur corps, de leurs désirs, de leur personnalité ». Le député Bayrou, quant à lui, estime qu'il « signifie qu'une femme n'est pas respectable en elle-même » Assemblée nationale, Débats parlementaires, Session ordinaire de 2003-2004, 148^{ème} séance, Compte-rendu intégral de la 2^{ème} séance du mardi 3 février 2004, JORF, 4 février 2004, p. 1294 et p. 1303. La symbolique du voile est donc, pour le député Jardé, « celle de l'infériorité, de l'absence d'égalité des sexes mais aussi de l'absence de liberté personnelle » et le député Dosièr précise en effet que son port « manifeste le conditionnement social des femmes et leur enfermement dans un statut d'infériorité par rapport aux hommes ». Assemblée nationale, Débats parlementaires, Session ordinaire de 2003-2004, Compte-rendu intégral des séances du mercredi 4 février 2004, JORF, 5 février 2004, p. 1377 et p. 1381. Soulignons ici que chacun des députés que nous mentionnons a voté le projet de loi, voir Assemblée nationale, Analyse du scrutin no436 - Séance du 10 février 2004, scrutin public sur l'ensemble du projet de loi relatif à l'application du principe de laïcité dans les écoles, collèges et lycées publics, [en ligne] <http://www.assemblee-nationale.fr/12/scrutins/jo0436.asp>.

⁴³³ Ce faisant, il renvoie directement à l'énumération déjà opérée dans le rapport Stasi. Voir Assemblée Nationale, Projet de loi relatif à l'application du principe de laïcité dans les écoles, collèges et lycées publics, no1378, 28 janvier 2004, [en ligne] <http://www.palais-bourbon.fr/12/pdf/projets/pl1378.pdf>, p. 3.

⁴³⁴ *Circulaire du 18 mai 2004 relative à la mise en œuvre de la loi no2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes religieux ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*, JORF no118 du 22 mai 2004.

n'engagent donc pas l'État et ne relèvent pas de la laïcité dans son acception purement juridique.

La laïcité juridique – formalisée par la loi du 15 mars 2004 – peut donc, *a priori*, sembler plus stable que la laïcité narrative, cela parce que la production juridique ne peut s'émanciper du respect de la hiérarchie des normes et se doit ainsi de respecter, au moins formellement, la séparation que le principe constitutionnel de laïcité lui impose. À l'inverse, la laïcité narrative ressort du récit d'une forme de laïcité idéalisée et prend corps dans des discours ou rapports soustraits au respect d'une obligation formelle de séparation. Elle n'est donc pas contrainte par l'ordonnancement même du juridique. Procédant du politique, la laïcité narrative est moins hermétique aux représentations dominantes véhiculées dans la société. Elle peut donc véhiculer des conceptions du bien présumées supérieures qui, dans leurs acceptions anticléricales, peuvent se heurter à certaines valeurs religieuses présentes dans la société, et par là même justifier une absence de neutralité confessionnelle pourtant indispensable à l'effectivité des principes d'égalité et de liberté de conscience et de religion qui correspondent aux finalités poursuivies par la laïcité.

Ceci dit, il nous faut désormais nuancer ce dernier propos et nous allons en effet montrer que la laïcité narrative véhiculée depuis l'adoption de la loi de 2004 a probablement conforté une forme de raidissement de la régulation du religieux par le juridique, c'est-à-dire de raidissement de la laïcité juridique, qui s'émancipe très clairement d'une position de neutralité confessionnelle. La jurisprudence du Conseil d'État en ce qui concerne l'application de la loi du 15 mars 2004 en est l'illustration.

L'évolution des configurations de neutralité et les jurisprudences de 2007

C'est en rendant quatre décisions le 5 décembre 2007 que les juges du Palais-Royal se sont prononcés pour la première fois sur l'application de la loi de

2004. Trois de ces décisions concernent des élèves de religion sikhe⁴³⁵, la quatrième étant relative à une jeune fille musulmane exclue de son école publique parce qu'elle refusait de retirer son bandana⁴³⁶. Deux remarques s'imposent ici.

Premièrement, alors que jusque là le droit restait muet quant à la nature des signes pouvant être qualifiés d'ostensibles⁴³⁷, le Conseil d'État introduit pour la première fois dans l'ordonnancement juridique la nature des signes religieux qui peuvent être qualifiés de la sorte :

si les élèves des écoles, collèges et lycées public peuvent porter des signes religieux discrets, sont en revanche interdits [...] les signes ou tenues, notamment un voile ou un foulard islamique, une kippa ou une grande croix, dont le port, *par lui-même* [nous soulignons], manifeste ostensiblement une appartenance religieuse.

Par cette qualification, il ne traite pas les différentes confessions de façon égalitaire et s'éloigne très clairement d'une posture de neutralité confessionnelle. Il se prononce, en outre, sur le caractère ostensible par nature d'un signe qui avait été absent des considérations du législateur de 2004 : le *keshi* sikh. Les juges considèrent que ce signe,

bien qu'il soit d'une dimension plus modeste que le turban traditionnel et de couleur sombre, ne pouvait être qualifié de discret et (...) l'intéressé, par le seul port de ce signe, a manifesté ostensiblement son appartenance à la religion sikhe.

On notera ici que par trois délibérations du 1^{er} septembre 2008⁴³⁸, la HALDE, qui a pourtant tempéré dans d'autres contextes les nombreuses interprétations extensives de la loi de 2004, a pleinement rejoint l'argumentation

⁴³⁵ Soulignons qu'il s'agit ici du premier contentieux relatif au port de signes religieux à l'école publique par des élèves non musulmans. Voir CE, 5 décembre 2007, *M. Chain Singh*, no285394 ; CE, 5 décembre 2007, *M. Gurdial Singh*, no285395 ; CE, 5 décembre 2007, *M. Bikramjit Singh*, no285396.

⁴³⁶ CE, 5 décembre 2007, *M et Mme Bessam Ghazal*, no295671.

⁴³⁷ Cela même si comme cela a été dit plus haut les travaux parlementaires ainsi que la circulaire du 18 mai 2004 étaient plus explicites sur ce point.

⁴³⁸ HALDE, Délibération relative au port du turban sikh par un élève au sein d'un établissement scolaire public no 2008-181 du 01/09/2008 ; HALDE, Délibération relative au port du turban sikh par un élève au sein d'un établissement scolaire public no 2008-182 du 01/09/2008 ; HALDE, Délibération relative au port du turban sikh par un élève au sein d'un établissement scolaire public no 2008-183 du 01/09/2008.

du Conseil d'État dans des litiges concernant le port du *keshi* sikh à l'école publique. Dans ce sens, elle a validé la position des juges du Palais-Royal alors même qu'elle aurait pu constater que le signe litigieux n'était mentionné dans aucune disposition législative. On soulignera d'ailleurs que la HALDE elle-même procède à une interprétation extensive du texte de la loi. Elle indique en effet que :

L'article L. 145-5-1 du code de l'éducation, issu de la loi no 2004-228 du 15 mars 2004 dispose "que, si les élèves des écoles, collèges et lycées publics peuvent porter des signes religieux discrets, sont en revanche interdits, d'une part, les signes ou tenues, tels notamment un voile ou un foulard islamique, une kippa ou une grande croix, dont le port, par lui-même, manifeste ostensiblement une appartenance religieuse, d'autre part, ceux dont le port ne manifeste ostensiblement une appartenance religieuse qu'en raison du comportement de l'élève"⁴³⁹.

Or il s'agit là d'une lecture erronée de l'article L. 145-5-1 du code de l'éducation lequel ne fait que transposer les dispositions de la loi et ne mentionne jamais les signes religieux devant être considérés comme ostensibles.

Deuxièmement, si le Conseil d'État désigne de la sorte des signes religieux que l'on peut qualifier d'ostensibles « par nature », il ajoute que certains peuvent aussi l'être « par destination » (Dord, 2004b, p. 1524). En ce sens, il précise, dans ces quatre décisions, que sont également prohibés les signes « dont le port ne manifeste ostensiblement une appartenance religieuse qu'en raison du comportement de l'élève ». Ce faisant, le juge administratif reprend alors la distinction qui avait été opérée dans la circulaire du 18 mai 2004 d'application de la loi et considère que les signes ostensibles par destination ne sont

pas, par nature, des signes confessionnels [mais] le deviennent néanmoins lorsque l'élève les arbore en leur conférant, de façon subjective, une signification religieuse et en faisant la marque substitutive de son appartenance confessionnelle (Dord, 2004b, p. 1524-1525).

Le Conseil d'État procède dès lors à une extension du champ du « signe religieux ostensible », rompant avec sa précédente jurisprudence selon laquelle :

⁴³⁹Voir HALDE, Délibération relative au port du turban sikh par un élève au sein d'un établissement scolaire public no 2008-183 du 01/09/2008.

le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'[était] pas *par lui même* [nous soulignons] incompatible avec le principe de laïcité dans la mesure où il [constituait] l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses⁴⁴⁰.

Désormais, la logique d'appréciation est véritablement renversée car

c'est à l'administration de qualifier une tenue ou un signe religieux en se fondant sur ce que l'administrateur, en l'espèce le chef d'établissement, connaît des religions existantes [et à partir] de ce qu'il croit reconnaître comme intention maligne dans le port par un élève d'un signe vestimentaire anodin auquel celui-ci (ou celle-ci) attacherait une valeur religieuse (Dord, 2004b, p. 1525).

Dans la quatrième décision du 5 décembre 2007 sur le port d'un bandana par une jeune musulmane, le Conseil d'État se prononce donc directement sur le comportement de l'élève pour en déduire le caractère religieux et ostensible du bandana qu'elle portait et valider son exclusion de l'établissement scolaire. Le Commissaire du gouvernement qui avait conclu sous cette affaire justifiait alors cette forme de contrôle par le juge administratif par le fait que « pour la première fois, le législateur (...) a donné à l'administration le pouvoir de s'aventurer sur le terrain de la religion et de la liberté de conscience, en interprétant le signe religieux⁴⁴¹ ». Il s'agit désormais pour l'administration, poursuit le Commissaire du gouvernement, « de vérifier le caractère ostentatoire du comportement de l'élève⁴⁴² », un comportement ostentatoire duquel pourra être déduit le caractère religieusement ostensible d'un signe qui n'est pourtant pas confessionnel par nature.

En l'espèce, la décision du Conseil d'État peut surprendre. En effet, la jeune fille avait « décidé de renoncer au traditionnel foulard islamique au profit d'une

⁴⁴⁰ Voir Avis du Conseil d'État portant sur la question de savoir si le port de signes d'appartenance à une communauté religieuse est ou non compatible avec le principe de laïcité, Assemblée générale (section de l'intérieur), 27 novembre 1989, no346893.

⁴⁴¹ Pour la décision en l'espèce, voir conclusions du Commissaire du gouvernement R. Keller sous CE, 5 décembre 2007, *M. Chain Singh*, no285394 ; CE, 5 décembre 2007, *M. Gurdial Singh*, no285395 ; CE, 5 décembre 2007, *M. Bikramjit Singh*, no285396 ; CE, 5 décembre 2007, *M et Mme Bessam Ghazal*, no295671, p. 2.

⁴⁴² *Idem*, p. 3.

pièce de tissu plus banale⁴⁴³ » et donc avait, dans une certaine mesure, accepté une forme d'accommodement pour demeurer dans l'enceinte scolaire. Toutefois, le Conseil d'État estime néanmoins que le comportement reste ostentatoire et le signe ostensible, cela parce que c'est bien « pour des motifs religieux que [la requérante] portait le bandana », qu'elle refusait en outre d'ôter malgré les demandes de l'administration⁴⁴⁴. À nouveau, il s'éloigne directement de la posture de neutralité confessionnelle. D'une part, il introduit dans le droit la catégorie des « signes ostensibles par destination » qui n'avait pourtant pas été expressément prévue par le législateur, d'autre part, s'immisçant dans l'intimité de la jeune fille, il opère une qualification du signe religieux à partir de critères flous, mal définis et indéniablement subjectifs.

La neutralité comme obligation préalable de l'usager du service public de l'Éducation

Comme nous venons de le montrer, la loi du 15 mars 2004 est peut-être neutre formellement mais elle puise néanmoins ses justifications dans la recommandation du rapport Stasi tendant à prohiber le port de signes religieux en général, et dont une grande partie de l'argumentaire a été consacrée à la signification du foulard islamique en particulier comme contraire au principe d'égalité entre les hommes et les femmes. Tout en s'inscrivant dans l'idée de séparation des Églises et de l'État comme condition de mise en œuvre de la neutralité, cette loi réaffirme l'idéal républicain d'un État porteur d'un magistère philosophique émancipateur d'individus prisonniers d'appartenances religieuses jugées non compatibles avec les valeurs démocratiques. Seule la séparation permet alors la liberté de penser des citoyens et les jeunes femmes musulmanes sont implicitement visées par la loi. L'interdiction du port de signes religieux dans les établissements scolaires publics a donc pu soulever des interrogations quant à

⁴⁴³ *Idem*, p. 3.

⁴⁴⁴ *Idem*, p. 3.

la réelle neutralité de l'État à l'endroit de populations qui, de fait, se trouvaient visées et indirectement sanctionnées par les dispositions de cette loi « neutre ».

La limitation dans l'expression de la liberté de conscience et de religion qui en résulte renvoie devient ainsi une condition préalable de la « liberté de penser » dans le sens de l'idéal-type défini par J. Baubérot (1999, p. 316) que nous avons préalablement évoqué dans le deuxième chapitre. Selon cette lecture, « il ne s'agit plus là d'une conception pluraliste de la liberté, mais de la liberté perçue comme émancipation face à toute doctrine englobante, émancipation effectuée grâce aux instruments fournis par la raison et la science » (Baubérot, 1999, p. 316).

La loi française du 15 mars 2004 s'inscrit dès lors dans une conception fortement républicaine de ce que devrait être la laïcité en s'appuyant sur un référent idéologique qui n'est pas neutre. Dans cette conception, on retrouve la position d'H. Pena-Ruiz où l'espace public est construit « par production originale d'un espace d'universalité, concrètement constitué par l'intérêt commun à tous, et source, en raison de son ordre propre, d'ouverture à un horizon délié des limites inhérentes aux différents particularismes » (Pena-Ruiz 2003, p. 194).

On soulignera que cet argumentaire a eu d'importantes résonnances dépassant le champ même auquel il devait être cantonné. Dans ce contexte où de nombreuses entreprises françaises ainsi que des organismes associatifs de droit privé avaient transposé les dispositions de la loi de 2004 à leurs modes de fonctionnement, la HALDE a été saisie de nombreux litiges⁴⁴⁵ dans lesquels elle a du rappeler les bornes d'application de la loi. Garde-fou des dérives, elle a ainsi constaté une discrimination dans le refus d'un hôtelier qui se prévalait de la loi de 2004 pour refuser de louer une chambre à une cliente voilée⁴⁴⁶. Il en est de même du refus d'un instructeur d'auto-école de donner des leçons de conduite à une candidate inscrite, au motif qu'elle refuse d'ôter son voile⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ On ne compte ainsi pas moins de 22 avis dans lesquels elle a été saisie, après l'adoption de la loi de 2004, de discriminations relatives au port de signes religieux.

⁴⁴⁶ Délibération relative au refus d'un hôtelier de louer une chambre à une cliente au motif que celle-ci porte un voile no2006-133 du 05/06/2006

⁴⁴⁷ Délibération relative au refus d'un instructeur d'auto-école de donner des leçons de conduite à une candidate qui refuse d'ôter son voile no 2005-25 du 19/05/2005.

En portant ainsi la question du port du foulard sur un terrain spécifiquement religieux, et en procédant à une interprétation subjective de ce que recouvre ce terrain religieux, plutôt qu'en ne se positionnant sur celui de la protection des droits individuels, la France a ainsi « opposé une identité particulière à un modèle historiquement construit – celui de la "laïcité républicaine" » (Lacroix, 2007, p. 55). Elle s'ancre ainsi dans une « conception nationaliste » de la laïcité qui rejoint les propositions d'H. Pena-Ruiz, de R. Debray ou de C. Kintzler. Il s'agit là d'une posture de l'État français que critique J. Baubérot (2006a, p. 172-173) en estimant que « l'État n'a pas à émanciper l'individu. Il est neutre (...) c'est à l'individu de s'émanciper lui même, d'effectuer ses choix. L'État n'a pas la vérité ».

Indéniablement la laïcité narrative issue du rapport Stasi a été un carburant très efficace dans le renforcement d'une conception séparatiste de la laïcité juridique française. C'est d'ailleurs probablement ce qui a incité P. Côté (2006, p. 38) à considérer qu'en France, la dimension politique de la régulation du religieux conserve aujourd'hui toute son importance. En effet, dans ce pays, la neutralité trouve certes ses fondements dans les principes classiques du libéralisme politique. Toutefois, la mise en œuvre de cette neutralité se trouve clairement marquée par une volonté politique forte, guidée par un référent idéologique qui n'est pas neutre et peut se montrer, à terme, plus liberticide que favorable aux libertés individuelles. Cette position s'éloigne ainsi de celle adoptée en contexte canadien.

6.2.2.2. La neutralité du Québec et du Canada devant le kirpan

Nous avons montré que, sur un plan chronologique, la notion d'accommodement raisonnable a été définie par la CSC en 1985 puis que certaines de ses modalités d'application particulières au port de signes religieux dans les écoles du Québec ont été précisées par la CDPDJ en 1994. Une décision de la CSC très forte sur le plan symbolique, probablement tout autant qu'a pu

l'être la loi du 15 mars 2004 pour la France, a ensuite été rendue le 2 mars 2006, confirmant la procédure à suivre quant au port de signes religieux dans l'ensemble des écoles canadiennes. Il s'agit de la décision *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*⁴⁴⁸ qui détermine alors la laïcité juridique dans ce domaine⁴⁴⁹.

6.2.2.2.1. La laïcité juridique

Dans cette affaire, une Commission scolaire avait refusé d'entériner l'accommodement raisonnable qui avait été consenti à un jeune sikh afin de lui permettre de porter son kirpan rituel à l'école alors même que le règlement de cette dernière prohibait le port d'arme. Dans une première décision de 2002, la Cour supérieure du Québec avait validé l'accommodement initialement accordé et ordonné que le jeune sikh soit réintégré à son établissement scolaire. La Commission scolaire, ainsi que le Procureur général du Québec, ont alors interjeté appel de cette décision, laquelle a été annulée par un arrêt de la Cour d'appel du Québec du 4 mars 2004. En l'espèce, la juge Lemelin avait en effet estimé que l'accommodement engendrait une contrainte excessive au regard des nécessités de la sécurité :

⁴⁴⁸ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S 256, 2006 CSC 6.

⁴⁴⁹ En dehors même de la question du port de signes religieux par des élèves dans les écoles publiques, on soulignera que la CDPDJ a recommandé, à plusieurs reprises, la pratique d'accommodements raisonnables dans les institutions publiques. Se fondant sur la liberté de religion et le droit à l'instruction publique, elle a ainsi recommandé la mise à disposition d'une salle de prière à destination des élèves musulmans fréquentant l'École de technologie supérieure, voir Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Centre de recherche-action sur les relations raciales c. École de technologie supérieure et R. N, RÉSOLUTION COM-510-5.2.1, 3 février 2006, [en ligne] http://www.cdpedj.qc.ca/fr/publications/docs/ETS_resolution.pdf. En outre, en se fondant sur l'article 10 de la Charte québécoise des droits et libertés, elle a également estimé que « la règle neutre qui prévoit que l'examen pratique est confié au premier évaluateur ou évalutrice disponible et que cet examen se déroule en sa seule présence peut avoir un effet d'exclusion pour une personne qui ne peut se trouver seule en présence d'une personne du sexe opposé qui n'est pas son conjoint ou un parent proche. En effet, une personne qui ne peut pour des motifs religieux se trouver dans une telle situation ne pourra obtenir un permis de conduire. Elle ne peut donc se prévaloir des services offerts par la SAAQ. » Voir, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2009, p. 4-5.

accepter le port du kirpan, même assujetti à des conditions semblables à celles retenues par la juge de la Cour supérieure, oblige l'appelante à réduire ses normes de sécurité à l'égard de l'intimé et à la protection de toute sa clientèle en s'écartant des objectifs importants de sa politique (...) non seulement l'intimé mais tous les élèves supportent les risques associés à la présence du kirpan⁴⁵⁰.

La question posée à la Cour suprême était alors celle de savoir si l'accommodement consenti par une école québécoise à un jeune Sikh, et qui consistait à lui permettre d'entrer à l'école avec son kirpan rituel, était valide. S'appuyant sur une tradition d'interprétation libérale de la Charte des droits, la CSC va rappeler la liberté constitutionnelle de conscience et de religion du requérant et, après avoir procédé à un examen *in concreto* des faits, rappelle que le principe de l'accommodement raisonnable doit s'imposer à l'institution scolaire. En l'espèce, la Cour suprême a reconnu la justesse de l'accommodement qui avait été consenti dans ce cas particulier mais précise bien que cet accommodement est valide parce que certaines conditions, de sécurité notamment, sont remplies⁴⁵¹. Ce faisant, tout en assortissant le port de ce signe religieux de nombreuses conditions afin qu'aucun trouble à la sécurité ne puisse en résulter, elle refuse de déformer la symbolique religieuse du kirpan en ne le qualifiant pas d'arme potentielle et privilégie le respect de la liberté de religion sur d'hypothétiques atteintes à la sécurité des étudiants. En ce sens, elle affirme dans sa décision que

la prétention selon laquelle le port du kirpan devrait être interdit parce qu'il représente un symbole de violence (...) est irrespectueuse envers les fidèles de la religion sikhe et ne tient pas compte des valeurs canadiennes fondées sur le multiculturalisme (...) La prohibition totale de porter le kirpan à l'école dévalorise ce symbole religieux et envoie aux élèves le message que certaines pratiques religieuses ne méritent pas la même protection que d'autres⁴⁵².

⁴⁵⁰ Cour d'appel du Québec, *Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys c. Balvir Singh Multani*, 2004, 500-09-012386-025.

⁴⁵¹ La CSC relève notamment que le kirpan devait être porté dans un fourreau scellé, sous le vêtement, caché en tout temps à la vue des autres étudiants, avec la possibilité de contrôle à tout moment par les personnels de l'établissement scolaire.

⁴⁵² *Idem*.

La Cour suprême refuse donc d'évaluer si la religion sikhe doit s'exprimer de façon plus ou moins orthodoxe et se fonde uniquement sur la « sincérité de la croyance » de la personne qui revendique un accommodement pour établir la réalité d'une discrimination au regard de la liberté de conscience et de religion garantie par la Charte des droits⁴⁵³ :

[Le requérant] croit véritablement qu'un kirpan de plastique ou de bois ne lui permettrait pas de se conformer aux exigences de sa religion, et aucune des parties au litige n'a contesté la sincérité de cette croyance. L'entrave à la liberté de religion [du requérant] est plus que négligeable ou insignifiante, puisqu'elle prive celui-ci de son droit de fréquenter l'école publique. L'atteinte à la liberté de religion [du requérant] ne peut être justifiée en vertu de l'article premier de la Charte canadienne. Bien que la décision du conseil de prohiber le port du kirpan poursuive un objectif urgent et réel, soit d'assurer un niveau de sécurité raisonnable à l'école, et que cette décision ait un lien rationnel avec l'objectif, il n'a pas été démontré qu'une telle prohibition constitue une atteinte minimale aux droits [du requérant]⁴⁵⁴.

La CSC ne généralise pas pour autant le port du kirpan et sa décision ne fait jurisprudence qu'en ce que la procédure de l'accommodement devient celle que les écoles canadiennes doivent respecter pour décider si des élèves peuvent être individuellement autorisés à porter un signe religieux dans l'enceinte de l'établissement scolaire. La Cour suprême n'autorise donc pas les Sikhs à porter le *kirpan* à l'école, mais a simplement validé un accommodement dans un cas précis. Elle ne reconnaît donc pas de droit collectif à une communauté particulière, mais favorise seulement l'exercice en pleine égalité du droit à l'instruction publique en suivant un logique d'interprétation libérale des droits garantis par la *Charte canadienne des droits et libertés*.

Ainsi, en estimant expressément que les effets préjudiciables d'une interdiction totale dépasseraient ses effets bénéfiques, la Cour préfère donner la possibilité au jeune Sikh de rester dans l'institution publique qu'est l'école. Elle justifie ce procédé en rappelant aux écoles qu'elles ont un devoir d'éducation à la

⁴⁵³ Elle inscrit ainsi son raisonnement dans la lignée de la jurisprudence *Syndicat Northcrest c. Amselem* (voir le cinquième chapitre) où les juges procèdent à une interprétation subjective de la liberté de religion.

⁴⁵⁴ *Idem*.

tolérance et à la diversité et que l'accommodement raisonnable fait partie des moyens qui lui permettent de remplir cette mission. Elle indique en effet que l'accommodement raisonnable permet une meilleure prise en « compte des valeurs canadiennes fondées sur le multiculturalisme⁴⁵⁵ » et essentiellement le principe de tolérance qui doit être ici compris comme préalable à l'égalité de tous les citoyens, comme un « dépassement de la simple résignation à la diversité empirique [qui conduit alors] à la reconnaissance de l'altérité » (Milot, 2006a, p. 4). En effet,

l'égalité, tant d'un point de vue juridique que social, peut s'exprimer selon des modalités différentes, pourvu que les moyens pour assurer sa mise en œuvre n'affectent pas l'égalité de statut des citoyens, l'égalité des ressources pour la conduite de sa vie et l'égalité des chances » dont fait partie l'accès à l'éducation (Milot, 2006a, p. 4).

Les configurations de neutralité issues de la jurisprudence Multani

L'accommodement à la diversité religieuse dans la sphère publique est perçu comme une modalité particulière du respect de l'égalité mais aussi comme un élément de la politique de reconnaissance de la diversité, cette dernière s'inscrivant dans les objectifs politiques du multiculturalisme canadien et devant favoriser, à moyen et long terme, l'intégration des minorités dans la société canadienne et ses institutions publiques (Bosset et Eid, 2006). La décision de la CSC renvoie donc véritablement à une posture de neutralité confessionnelle. D'une part, elle ne confère pas un avantage à une religion particulière – la religion sikhe – mais vise bien un strict traitement égalitaire de toutes les religions dans la sphère publique. Cependant, si cette jurisprudence s'articule véritablement sur des principes de justice ancrés dans la Charte des droits et libertés, elle s'éloigne d'une position de neutralité référentielle en ce qu'elle inscrit aussi sa logique dans la valorisation des valeurs canadiennes fondées sur le multiculturalisme. On pourrait ainsi déduire de cette mention que la protection des droits découlerait de la valorisation de la diversité (notamment religieuse) par la gouvernance

⁴⁵⁵ *Idem.*

politique, cela même si le respect des droits fondamentaux se trouve au fondement de son argumentation. En effet, c'est pourtant bel et bien une figure de laïcité de reconnaissance qui émerge de la jurisprudence de la CSC, une figure dans laquelle prime l'autonomie morale des individus dans le choix de leur conception de la vie bonne dans la mesure où aucun trouble à l'ordre public n'en résulte (Milot, 2008, p. 63). Dans cette conception, la liberté de conscience ainsi que l'égalité des citoyens sont inaliénables et l'État neutre met tout en œuvre pour en garantir un exercice maximal.

Toutefois, cette décision sur le kirpan a très rapidement suscité la critique. Récupérée par la presse – 117 articles y ont été consacrés dans la presse québécoise (Potvin, 2008, p. 118) –, cette « affaire du kirpan » est devenue le catalyseur d'une importante controverse que les médias allaient contribuer à alimenter. Du mois d'avril 2006 au mois de juillet 2007, près d'une quarantaine de litiges reliés à des questions religieuses au Québec ont ainsi été rapportés par la presse (Bouchard et Taylor, 2008, p. 43-58). Ces litiges, souvent éloignés de la pratique même des accommodements raisonnables, ont néanmoins entretenu la confusion et nourri les craintes de la population québécoise majoritaire⁴⁵⁶ qui se sentait lésée face à ce qu'elle percevait comme des avantages indus consentis aux immigrants, au détriment même des valeurs qu'elle défendait. Elle a ouvert la voix au développement d'une importante laïcité narrative, tantôt opposant les principes de justice aux valeurs culturelles défendues dans la société, tantôt essayant au contraire de trouver une dialectique en permettant la conciliation.

6.2.2.2.2. La laïcité narrative⁴⁵⁷

Alors même que la décision de la CSC se fonde sur la protection des droits fondamentaux, la controverse qui en est issue a semblé porter sur la pratique même du multiculturalisme canadien en ce qu'elle « se solde[rait] (...) par

⁴⁵⁶ Des critiques de ces pratiques ont aussi émergé de groupes minoritaires eux-mêmes.

⁴⁵⁷ Nous reprenons ici des analyses que nous avons présentées dans Koussens, 2009a

l'acceptation par la majorité d'exceptions consenties à un groupe culturel minoritaire à l'égard des lois s'appliquant à la majorité » (Weinstock, 2007, p. 23), participant ainsi à un processus qui viderait toujours plus l'identité nationale québécoise de sa substance.

Cette décision, qui portait en l'espèce sur un accommodement consenti dans une école québécoise, a donc suscité la controverse dans la province. Retraçant quelques unes des représentations les plus véhiculées dans la population québécoise au cours de la controverse, le rapport de la Commission Bouchard-Taylor évoque une « vague » d'accommodements pour motifs religieux perçue par la population comme « incontrôlable ». Selon ces perceptions, la fréquence des accommodements consentis serait liée à un « effet corrosif » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 67) de la Charte des droits. Les accommodements seraient en outre un processus à sens unique au bout duquel « ce sont toujours les immigrants (...) qui l'emportent [et par conséquent] les Canadiens français qui plient » (*Idem*). La multiplication des demandes d'accommodements démontrerait ainsi le refus d'intégration des immigrants qui « rompent le pacte implicite avec la société d'accueil » (*Idem*), et ultimement, s'avèrerait menaçante pour la pérennité de la culture francophone québécoise d'accueil.

En ressort une perception selon laquelle les croyants auraient un « avantage » sur les non-croyants dans un conflit de normes (Milot, 2006a, p. 6). N'agissant que comme des ayant-droits, les demandeurs d'accommodements profiteraient de la tradition d'interprétation libérale de la *Charte canadienne des droits et libertés* par la CSC pour obtenir gain de cause dans leurs revendications religieuses et, au final, promouvoir leurs identités particulières. Dans ce débat, on évoque alors une dépossession du politique qui procèderait d'une judiciarisation non sans lien avec la constitutionnalisation des droits fondamentaux⁴⁵⁸. Le pouvoir judiciaire serait ainsi conforté dans sa compétence relative au traitement des revendications identitaires, ce qui mettrait en péril l'exercice démocratique.

⁴⁵⁸ Nous avons présenté cette position dans le premier chapitre.

L'effet symbolique de telles représentations n'est pas négligeable. Sur le plan des relations sociales, lesquelles ont en effet semblé se dégrader, au fur et à mesure que la controverse prenait de l'ampleur. C'est probablement au mois de janvier 2007, soit moins d'un mois avant la création de la commission Bouchard-Taylor, que la méfiance a d'ailleurs atteint son paroxysme. Le 14 janvier, le quotidien *Le Journal de Montréal* publie les résultats d'un sondage selon lequel 59% des Québécois s'avoueraient racistes⁴⁵⁹. Le 27 janvier, le quotidien *La Presse* fait état d'un texte, adopté par la municipalité d'Hérouxville, présentant les normes de vie auxquelles devrait se conformer tout immigrant qui souhaiterait s'établir dans cette commune.

Certains ont ici diagnostiqué un véritable « choc des identités » (Maclure, 2008, p. 219) où les pratiques faisant l'objet de demandes d'accommodements raisonnables sont souvent perçues comme incompatibles avec certaines des propriétés essentielles de la culture québécoise, et donc *a fortiori*, insolubles dans l'identité nationale québécoise... une identité que le principe du multiculturalisme canadien édicté à l'origine par le Premier ministre P-E. Trudeau aurait grandement contribué à banaliser et dont les mesures d'accommodements ne seraient, finalement, qu'une suite logique. Au Québec, le procès de l'accommodement est donc aussi celui du multiculturalisme canadien. Plusieurs auteurs, souvent nationalistes et s'inscrivant dans ce que J-M. Larouche (2008, p. 88) qualifiait de « vision ethnoculturelle », regrettent ainsi que la majorité québécoise, liée par l'autorité de la chose jugée par la CSC, n'ait d'autre choix que d'accepter la reconnaissance de droits religieux, et cela alors même qu'une telle reconnaissance est susceptible d'entrer en contradiction avec les principes culturels dont elle serait porteuse.

En effet, si cette reconnaissance est fondée sur le respect de droits fondamentaux constitutionnels « scrupuleusement neutres sur le plan culturel » (Weinstock, 2007, p. 21), les opposants au principe du multiculturalisme

⁴⁵⁹ Le Journal de Montréal, « *Constat troublant* », 14 janvier 2007, [en ligne] <http://www.canoe.com/infos/dossiers/archives/2007/01/20070114-191421.html>.

rappellent qu'ils prennent néanmoins corps dans la Charte canadienne des droits qui représenterait en elle-même une conception possible mais contestable du bien, centrée principalement sur l'individualisme et l'autonomie, et aux fondements de la politique du multiculturalisme canadien. On rappellera toutefois qu'en contexte québécois, la CDPDJ s'est pourtant prononcée en faveur des mesures d'accommodements raisonnables dès les années 1990 et qu'elle n'a pas justifié ces mesures en se fondant sur la Charte canadienne mais sur la Charte québécoise des droits des libertés. Or, comme le souligne bien J-M. Larouche (2008, p. 92), cette Charte « n'est pas celle d'un pays étranger », elle constitue l'« une des balises incontournables pour juger de l'extension et des limites des droits » elle participe indéniablement « des raisons communes » que le Québec s'est données.

Les critiques des mesures d'accommodements raisonnables n'envisagent pourtant pas les similarités des chartes canadienne et québécoise et ne se positionnent que sur première pour asseoir leur contestation de la neutralité des décisions de la CSC. Selon cette logique, l'accommodement raisonnable consenti à un pratiquant religieux ne pourrait en effet être neutre dans la mesure où il procéderait d'une conception contestable et contestée de l'organisation de la société. Par ailleurs, il favoriserait un certain retour du religieux dans la sphère publique.

Les configurations de neutralité dans la laïcité narrative (partis politiques)

Nous avons rappelé dans le cinquième chapitre que c'est au cœur de cette polémique qu'a été créée la Commission Bouchard-Taylor. L'analyse des mémoires déposés par les partis politiques auprès de cette Commission révèle l'importance que certains partis accordent aux valeurs culturelles du Québec dans leur positionnement sur la laïcité. En effet, seuls le Parti libéral du Québec (PLQ) et Québec Solidaire (QS) articulent leur raisonnement en se fondant uniquement sur les droits fondamentaux. Cependant la laïcité narrative qui procède du champ politique n'est pas uniforme.

Précisons que si nous renvoyons ici aux positions des partis politiques dans le cadre québécois sans avoir procédé de la sorte en contexte français, c'est parce que le politique ne s'est justement pas exprimé par les mêmes canaux dans ces deux contextes nationaux. En France, les politiciens ont directement pris positions au cours des débats parlementaires que nous avons retracés. À l'inverse au Québec, la question n'a pas été portée en Chambre et c'est donc par la voix de leurs mémoires que les politiques se sont positionnés.

Dans son mémoire, le Parti Vert du Québec (PVQ) se prononce ainsi pour une conception restrictive des libertés de conscience et de religion⁴⁶⁰. En effet, si le PVQ affirme que chacun doit être libre de pratiquer sa religion, il estime néanmoins que « le pratiquant religieux n'a pas à faire modifier [les] réglementations et coutumes de la société dans laquelle il a choisi de vivre » (PVQ, 2007, p. 3). En outre, il n'appréhende les libertés de conscience et de religion que dans leur dimension culturelle et n'aborde pas la question de l'expression des convictions religieuses, laquelle fait pourtant partie intégrante de ces libertés. Selon ce parti politique, dont la position renvoie à un type de neutralité confessionnelle minimale qui limite l'exercice de la liberté de conscience pour toutes les confessions religieuses, la foi religieuse ne devrait finalement pouvoir s'exprimer qu'*in petto*. Cette position ne rencontre pas le type de neutralité référentielle car elle repose sur une argumentation antireligieuse et semble, dès lors, promouvoir une figure de laïcité anticléricale ou antireligieuse de type voltairienne.

Le PQ et l'Action Démocratique du Québec⁴⁶¹ (ADQ) préfèrent pour leur part justifier l'obligation de neutralité dont devraient faire preuve les citoyens

⁴⁶⁰ La position du PVQ a pu être étudiée à partir d'un mémoire déposé par l'Association régionale des Laurentides. Si ce mémoire a été rédigé par une association locale, il ne peut toutefois pas s'émanciper totalement de la ligne politique adoptée par le parti et éclairer sur les représentations de la laïcité qui ont pu y être véhiculées.

⁴⁶¹ Une limite à l'analyse réside dans l'impossibilité de retracer précisément la position officielle de l'ADQ, le principal parti d'opposition à l'Assemblée nationale du Québec à cette époque, n'ayant pas jugé utile de s'exprimer dans le cadre des travaux de la Commission. Nous tentons néanmoins de dégager ses positions à partir de discours, citations ou prises de position, malheureusement souvent très sommaires, de son chef M. Dumont dans les médias québécois.

dans les institutions publiques par le respect de la « culture québécoise » et des « valeurs communes » des Québécois (PQ, 2007, p. 11). On s'étonnera ici de l'emploi de l'expression « valeurs communes » que le PQ définit comme la prédominance de la langue française, l'égalité entre les femmes et les hommes, la laïcité des institutions publiques et la promotion et la protection de la culture québécoise (PQ, 2007, p. 12). D'une part, les deux premières composantes de ces valeurs sont d'ores et déjà garanties par le droit positif. D'autre part, la laïcité n'est pas une valeur, mais bien un principe d'aménagement du politique permettant de garantir les libertés de conscience et de religion. Enfin, aussi nécessaires qu'elles soient, la promotion et la protection de la culture québécoise ne sauraient justifier une limitation à l'un des droits fondamentaux. Elles ne peuvent servir de fondement à la laïcité et leur invocation traduit donc clairement un éloignement d'une position de neutralité référentielle de la laïcité narrative qui prend corps dans ces mémoires. En ressort ainsi une figure de laïcité séparatiste où l'émancipation des citoyens semble être un préalable à leur intégration ou assimilation dans la société québécoise.

Les configurations de neutralité dans la laïcité narrative (organismes institutionnels)

Cette dernière figure de laïcité séparatiste que nous venons d'évoquer ne peut être retracée dans les rapports de comités d'experts qui ont précisément traité de la question des accommodements raisonnables.

On mentionnera d'abord que la ministre de l'Éducation, du loisir et du sport M. Courchesne avait mis en place en octobre 2006 un Comité consultatif sur l'intégration et l'accommodement raisonnable en milieu scolaire (Commission Fleury), présidé par B. Fleury, dont le mandat était de formuler des recommandations sur la gestion de la diversité dans le domaine de l'éducation. Le rapport de la Commission Fleury a été remis le 15 novembre 2007. On soulignera que cette Commission, dont les travaux se sont déroulés pendant la controverse sur les accommodements raisonnables, ne prend pas position dans le débat et ce

n'est que par défaut qu'émerge une forme de laïcité narrative de ses travaux. En effet, dans une section consacrée aux « enjeux relatifs à l'accommodement raisonnable » (Rapport Fleury, 2007, p. 12), le rapport énonce les différentes positions que l'on retrouve dans le débat mais ne s'y situe pas explicitement. À titre d'exemple, quand il souligne que « bon nombre de personnes perçoivent certaines demandes d'accommodement raisonnable comme un retour du religieux à l'école qu'ils aimeraient voir réserver à l'espace privé », il ajoute que « des opinions contraires soulignent une conception ouverte de la laïcité des institutions publiques qui n'implique pas celle des clientèles » (Rapport Fleury, 2007, p. 14).

Il s'agit donc d'un document que l'on pourrait qualifier de « technique », son objectif étant principalement de formuler des recommandations permettant d'améliorer la pratique des accommodements raisonnables en contexte scolaire en proposant notamment d'améliorer la formation des personnels œuvrant dans cette institution (Rapport Fleury, 2007, p. 45-46). On pourra néanmoins dire qu'une forme de laïcité narrative en ressort dans la mesure où le rapport indique que les recommandations formulées s'inscrivent « le cadre juridique en vigueur au Québec, de même que l'état actuel de la jurisprudence en matière de droits et libertés, notamment l'obligation juridique d'accommodement raisonnable » (Rapport Fleury, 2007, p. 45). Selon cette lecture, il fait siens les aménagements laïques qui procèdent de la jurisprudence sur les accommodements raisonnables, cela même s'il ne l'affirme pas directement.

Le rapport de la Commission Bouchard-Taylor du 22 mai 2008 est plus explicite. Ce rapport rappelle que ses recommandations ont pour objectif de « préciser et d'officialiser les grandes orientations de la société québécoise quant aux rapports interculturels » ainsi que de formuler « des propositions de nature soit à améliorer des politiques, des projets, des programmes existants, soit à en créer de nouveaux » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 249). Au nombre de ces grandes orientations, le rapport aborde la question de la laïcité qui « doit être comprise dans le contexte de l'idéal plus général de neutralité auquel l'État doit aspirer, s'il veut traiter les citoyens de façon juste » (*Idem*). Notons ici que le

mandat de la Commission Bouchard-Taylor n'est donc pas le même que celui qui avait été confié à la Commission Stasi. Toutefois, si nous l'abordons ici dans une optique comparative, c'est parce que son travail a également été initié suite à une « affaire » de port de signes religieux à l'école publique.

Le rapport rendu par la Commission précise que la laïcité ne peut se résumer à des formules simples comme « séparation des Églises et de l'État » ou « sortie de la religion de l'espace public » même si ces formules révèlent une part de vérité (Bouchard et Taylor, 2008, p. 135). Il reprend alors les quatre principes constitutifs – que nous avons présentés dans le deuxième chapitre – aux fondements de la laïcité : « l'égalité morale des personnes ou la reconnaissance de la valeur morale égale de chacune d'entre elles », « la liberté de conscience et de religion », « la neutralité de l'État à l'égard des religions » ainsi que « la séparation de l'Église et de l'État » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 135-136). Les modalités d'articulation de ces quatre principes permettent alors de déceler deux modèles principaux de laïcités que le rapport identifie, de façon idéal-typique, comme des régimes de laïcités « intégrales » ou « rigides » et des régimes de laïcités plus « souples » ou « ouvertes » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 137).

Selon cette lecture, le premier de ces régimes « permet une restriction plus grande du libre exercice de la religion au nom d'une certaine interprétation de la neutralité de l'État et de la séparation des pouvoirs politiques et religieux » (*Idem*). D'une part, la laïcité « rigide » est justifiée par l'invocation d'un principe d'émancipation des individus de la religion. Le rapport rejette cependant ce principe, son application s'avérant problématique dans une société plurielle comme le Québec et révélant, en outre, une forme de laïcité non neutre à l'égard des « raisons profondes qui animent les individus » (*Idem*). D'autre part, ce régime repose sur la promotion de l'intégration civique ou « allégeance à une identité civique commune » (*Idem*). À nouveau, le rapport estime qu'une telle promotion serait inadéquate au Québec où « le développement d'un sentiment d'appartenance et d'identification dans une société (...) passe davantage par une

"reconnaissance raisonnable" des différences que par leur relégation stricte à la sphère privée » (*Idem*).

Le rapport Bouchard-Taylor préconise alors le ralliement au second régime de laïcité, un régime de laïcité « ouverte » qui caractérise les relations entretenues entre les Églises et l'État au Québec, et « défend un modèle axé sur la protection de la liberté de conscience et de religion, ainsi qu'une conception de la neutralité étatique plus souple » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 137 et 140). Il recommande également l'adoption par l'État d'un *Livre blanc sur la laïcité* (2008, p. 153) dont le but serait de formaliser la conception de la laïcité ouverte d'ores et déjà mise en œuvre par le Québec depuis plusieurs années, sans pour autant figer cette conception dans une norme juridique contraignante.

Soulignons que cette forme de laïcité narrative était déjà prégnante dans plusieurs travaux d'organismes institutionnels québécois dont le Comité sur les affaires religieuses de Ministère de l'Éducation, des Loisirs et des sports (CAR) et le Conseil des relations interculturelles (CRI). Le premier de ces organismes indiquait ainsi dans un avis de mars 2003 que la laïcité s'articulait autour de plusieurs principes :

il y a la mise en œuvre politique du double principe de neutralité : l'indépendance de l'État par rapport aux groupes de convictions et la liberté de ceux-ci par rapport au pouvoir politique. Deuxièmement se déploie la dimension des droits à l'égalité et à l'exercice de la liberté de conscience et de religion à l'intérieur de limites démocratiquement établies (CAR, 2003, p. 22).

Dans son rapport du 26 mars 2004, le CRI adoptait une argumentation similaire :

On peut voir la laïcité comme : l'indépendance de l'État face aux religions, ainsi que l'autonomie de la religion par rapport au politique (...) Cette *séparation* [nous soulignons], jamais entièrement étanche, permet cependant à l'État de s'assurer qu'il peut exercer ses fonctions sans être soupçonné de favoritisme ou de parti pris à l'égard d'une croyance [= neutralité] (...) [La laïcité est aussi] un principe qui doit nécessairement s'appuyer sur les droits individuels. (...) Les individus, en tant que porteurs de croyances et de convictions, ont le droit, reconnu par les chartes, d'exercer leur *liberté de conscience et de religion* [nous soulignons] et de l'exprimer dans l'espace

public. La laïcité s'impose donc aux institutions, afin que les individus puissent jouir pleinement de leurs droits et de leurs libertés [=égalité] (CRI, 2004, p. 45)

S'inscrivant ainsi dans cette optique, le rapport Bouchard-Taylor indique que c'est bien en raison du choix du modèle de laïcité pour lequel le Québec a opté qu'il faut poursuivre les pratiques d'accommodements raisonnables (Bouchard et Taylor, 2008, p. 159). Il en rappelle néanmoins les balises déjà établies, et notamment le principe de la « contrainte excessive » (2008, p. 163), et en propose de nouvelles dont il exclue toutefois expressément les valeurs culturelles présentes dans la société :

Les conventions sociales ou les valeurs coutumières ne sont pas illégitimes pour autant, mais elles ne sauraient justifier l'usage du pouvoir coercitif de l'État contre des personnes qui ne s'y conforment pas ; par exemple, on ne peut pas demander à l'État d'interdire le port des signes religieux visibles en invoquant une norme sociale – « c'est comme cela que l'on vit ici » – comme unique justification (Bouchard et Taylor, 2008, p. 164).

Selon l'argumentation du rapport, les pratiques d'accommodements raisonnables trouvent leurs justifications, mais aussi leurs limites, dans le respect des droits fondamentaux. Il s'agit d'une position qui rejoint très certainement une position de neutralité confessionnelle que l'on peut qualifier d'intégrale. En effet, le rapport fait sienne la conception subjective de la religion défendue par la CSC et ne s'immisce pas dans les « convictions de conscience » dont sont porteurs les individus. Il évite l'écueil de l'interprétation et propose la protection la plus étendue des libertés de conscience et de religion pour toutes les confessions. Il nous semble également rejoindre la posture de neutralité référentielle, cela parce que, sans valoriser la diversité (comme semblait le faire la CSC en 2006 en mentionnant la promotion du multiculturalisme canadien), il ne propose pas de projet de transformation des comportements sociaux des individus. Il ne se fonde en effet au final que sur la reconnaissance des droits fondamentaux et rejoint, ce faisant, une figure de laïcité de reconnaissance.

La neutralité comme justification de l'accès des citoyens à l'Éducation publique

Avec la jurisprudence relative aux pratiques d'accommodements raisonnables dans les établissements d'enseignement, la laïcité juridique s'appuie sur des fondements normatifs qui relèvent bien d'une conception générale de la justice et ne prend pas en compte les valeurs ou vertus qui ont trait à la conduite individuelle des citoyens. Elle s'apparente à la position de J. Rawls (1988) pour lequel l'État ne peut justifier son action que par la référence aux droits fondamentaux, ou bien premiers, dont chaque citoyen peut revendiquer la reconnaissance. La notion de « contrainte excessive » qui permet de délimiter le champ du raisonnable d'une mesure d'accommodement renvoie par ailleurs à l'idée selon laquelle la liberté de conscience ne peut être limitée qu'en se fondant sur des raisonnements acceptables par tous, c'est-à-dire qui trouvent leurs justifications dans les principes de justice (Rawls, 1971).

Dans cette conception, la séparation des Églises et de l'État n'apparaît plus comme une condition de mise en œuvre de la neutralité de l'État mais prend corps en tant que composante effective de cette mise en œuvre (Milot, 2002). Il s'agit donc bien plus d'une « séparation de fait » (*Idem*) que d'une séparation formalisée dans une norme juridique et ses effets peuvent être évalués, *a posteriori*, de façon empirique. En l'occurrence, les mesures d'accommodements raisonnables visent certainement à rencontrer la protection de l'égalité et de la liberté de conscience et de religion.

Si une mesure d'accommodement raisonnable est alors justifiée, c'est aussi parce qu'elle favorise l'entrée des jeunes citoyens dans la sphère publique quelle que soit la conception de la vie bonne pour laquelle ils ont optée. Ce faisant, les élèves pourront non seulement se sociabiliser à la « culture de société » véhiculée dans les institutions publiques, mais aussi revisiter éventuellement leurs propres convictions religieuses dont ils auront compris qu'elles ne sont pas infaillibles. Cette forme de laïcité juridique qui renvoie, comme nous l'avons mentionné plus haut, à la figure de « laïcité de reconnaissance », s'inspire donc fortement du renouveau de la pensée libérale où la liberté de conscience est comprise au sens

de l'idéal-type défini par J. Baubérot, sans qu'une émancipation et qu'une assimilation préalables ne soient exigées pour l'entrée dans la sphère publique.

Conclusion sur le port de signes religieux à l'école publique

Que ce soit au Québec ou en France, les mesures adoptées concernant le port de signes religieux par les élèves à l'école publique ne rejoignent pas parfaitement la position de neutralité référentielle de l'État. En contexte québécois, ces mesures sont toutefois principalement fondées sur des principes de justice alors que dans le cadre français, elles s'appuient essentiellement sur la forte laïcité narrative qui les a précédées. Alors même que les mesures d'accommodements raisonnables au Québec favorisent ainsi une meilleure égalité entre les confessions religieuses et renvoient à une position de neutralité confessionnelle intégrale, l'interdiction du port de signes religieux qui prévaut dans les écoles publiques françaises depuis 2004 s'éloigne, pour sa part, d'une telle posture, cela parce que ses effets font supporter une contrainte sur certaines religions.

CONCLUSION DU CHAPITRE VI

Contrairement à la régulation de l'expression collective du religieux, celle de son expression individuelle dans la sphère publique renvoie à des positions de neutralité qui divergent véritablement en contextes québécois et français.

Dans le cadre québécois, il est possible d'affirmer que la laïcité juridique relative à l'expression des convictions religieuses des fonctionnaires de l'État ou des citoyens fréquentant les institutions publiques renvoie toujours à une position de neutralité confessionnelle de l'État. En reprenant les indicateurs que nous avons présentés dans le troisième chapitre, nous pouvons en effet constater que :

- les normes juridiques n'ont jamais eu *pour effet* d'octroyer un avantage ou de faire supporter une contrainte à une confession religieuse en particulier. Si des représentations inverses ont été véhiculées dans le débat social, on pourra pourtant dire que les politiques d'accommodements raisonnables, qui sont justifiées par le souci de rétablir l'égalité, ont justement permis un traitement véritablement égalitaire des différentes confessions dans la sphère publique ;
- les normes juridiques n'ont jamais eu implicitement *pour but* d'avantager ou de désavantager une confession religieuse. Elles n'ont poursuivi, comme nous venons de l'indiquer, que celui de garantir les droits enchâssés dans les Chartes (québécoise et canadienne), et principalement l'égalité et la liberté de conscience et de religion de tous les citoyens ;
- les normes juridiques ne sont jamais *justifiées* par des considérations favorables ou discriminatoires à l'égard des religions. Dans cette optique, aucune des jurisprudences que nous avons analysées n'a évalué la signification des signes religieux litigieux, accordant justement la protection garantie par les Chartes aux individus qui s'en prévalaient parce que leurs signes de distinction étaient justement des signes religieux.

Toutefois, nous ne pouvons affirmer que chacune des mesures analysées renvoie à une posture de *neutralité référentielle* de l'État, cela même s'il s'agit

pourtant de la posture qui se dégage le plus des aménagements de la laïcité juridique.

- certes, la plupart des jurisprudences évoquées ne se sont appuyées *que sur des principes de justice* pour réguler la diversité religieuse et chacune d'entre elles réfère en effet aux droits fondamentaux enchâssés dans les Chartes ;
- il se trouve toutefois des cas pour lesquels la norme juridique a *renvoyé explicitement à une conception du bien* pour réguler la diversité religieuse. Nous avons en effet montré que les juges se sont peut-être appuyés sur des principes de justice afin de valider la mesure d'accommodement raisonnable contestée dans la décision *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*. Ils ont cependant également justifié leur position sur une conception du bien, en l'occurrence la nécessité de tenir compte des principes de valorisation de la diversité du multiculturalisme canadien.

Concernant la régulation de l'expression individuelle du religieux, la laïcité juridique au Québec renvoie pourtant à la figure de *laïcité de reconnaissance*. Toutefois, ses aménagements ont souvent fait l'objet de critiques qui ont contribué au développement d'une importante laïcité narrative. Les nombreux débats qu'ont suscités la création de la Commission Bouchard-Taylor quelques mois après la décision *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* de la Cour suprême du Canada en sont l'illustration.

Si la forme de laïcité narrative qui émane de la majorité des organismes institutionnels (excepté le Conseil du Statut de la femme) s'inscrit dans la lignée de la laïcité juridique que connaît le Québec depuis de nombreuses années, tel n'est pas le cas du discours sur la laïcité qui émane des organismes plus politiques. Se nourrissant le plus souvent de la position de neutralité qui lui semblait la plus faible dans la laïcité juridique, ceux-ci ont souvent invoqué la transposition d'un modèle de « laïcité à la française » au Québec. Ce modèle de laïcité, qui ne correspondait pourtant, comme nous l'avons rappelé au deuxième chapitre, qu'à une représentation partielle des aménagements laïques français, s'appuyait ainsi sur la clarté que la loi du 15 mars 2004 aurait permis d'apporter.

Certaines normes symboliques – dont loi française de 2004 – marquent en effet beaucoup plus les consciences collectives que les aménagements juridiques « tranquilles » résultant de l'interprétation des droits par la jurisprudence de la CSC. En ressort un décalage entre une forme de laïcité idéalisée et la réalité juridique de la laïcité telle qu'elle se déploie au Canada. Par certains aspects, le gouvernement du Québec a pourtant paru tenté par cette narration dominante. On soulignera dans ce sens que le 12 décembre 2007 la Ministre de la condition féminine C. Saint-Pierre a déposé un projet de loi no. 63 afin d'inclure dans la Charte québécoise une clause interprétative permettant d'assurer que l'égalité entre les hommes et les femmes est un principe de justice au Québec. Notons également que la Ministre de la justice K. Weil a présenté le 23 mars 2010 un projet de loi no. 94 « établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements »⁴⁶². Toutefois ces textes ne modifient pas l'ordonnancement juridique⁴⁶³ et ne remettent donc pas en question les aménagements de la laïcité juridique que connaît déjà le Québec.

Contrairement au Québec, c'est la laïcité narrative qui en France a constitué depuis 2003 le point d'ancrage solide aux nouveaux et récents aménagements de la laïcité juridique. Qu'il s'agisse des Rapport Stasi, Rossinot ou de celui du HCI, chacun d'entre eux a entretenu une laïcité narrative ne rejoignant ni les positions de neutralité confessionnelle et de neutralité référentielle de l'État. Cette laïcité narrative a ainsi légitimé une double émancipation de la laïcité juridique.

⁴⁶² Assemblée nationale du Québec, Projet de loi no94 établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements, [en ligne] <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-94-39-1.html>.

⁴⁶³ On relèvera notamment que le projet de loi fait sienne la définition de l'accommodement raisonnable telle qu'elle avait été formulée par la CSC en 1985 dans la décision *O'Malley c. Simpson-Sears*. Il dispose ainsi dans son article 1^{er} que « constitue un accommodement raisonnable l'aménagement, dicté par le droit à l'égalité, d'une norme ou d'une pratique d'application générale fait en vue d'accorder un traitement différent à une personne qui, autrement, subirait des effets préjudiciables en raison de l'application de cette norme ou de cette pratique ». Si ce projet avait officiellement pour objectif de clarifier les balises aux pratiques d'accommodements, il ne fait par ailleurs que rappeler, dans ses articles 4 et 5, le champ d'application de la « contrainte excessive » tel que préalablement défini par la jurisprudence.

D'une part, elle en conforte la distance avec la position de *neutralité référentielle* (une distance qui était, comme nous l'avons montré dans le cinquième chapitre, déjà perceptible dans le traitement de la question sectaire). À partir de nos indicateurs nous pouvons en effet relever que :

- certes la norme juridique *ne renvoie pas explicitement à une conception du bien* pour réguler la diversité religieuse ;
- toutefois, elle y renvoie bien *implicitement*. La loi du 15 mars 2004 trouve en effet ses justifications dans les propositions du Rapport Stasi lequel s'inscrivait dans une conception fortement républicaine de la laïcité en réaffirmant l'idéal républicain de l'État émancipateur ;
- Dans ces circonstances, la norme juridique *ne se fonde pas que sur des principes de justice* mais puise également ses justifications dans un projet normatif de transformation des comportements sociaux des individus.

D'autre part, la forte laïcité narrative légitime l'éloignement de la laïcité juridique avec la posture de neutralité confessionnelle, un éloignement dont les dernières jurisprudences du Conseil d'État se font véritablement l'écho.

- désormais, la norme juridique a *pour effet indirect* de faire supporter une contrainte sur les confessions religieuses pour lesquelles le port d'un signe est prescrit. Elle conditionne la titularisation dans un emploi public ou l'entrée des élèves à l'école publique au dépouillement préalable de ce symbole religieux.
- la norme juridique n'a pas explicitement *pour but* de porter ombrage à certaines confessions et le texte de la loi de 2004 en est révélateur en ce qu'il concerne bien tous les signes religieux ostensibles. Toutefois, la jurisprudence du Conseil d'État a clairement introduit dans l'ordonnancement juridique la nature des signes qu'il fallait qualifier de la sorte et, dès lors, interdire à l'école publique.
- puisant sa source dans la laïcité narrative, la norme juridique est ainsi explicitement *justifiée* par des considérations parfois défavorables à certaines confessions religieuses. Tel est le cas de l'interprétation du foulard islamique comme symbole de domination de la femme, une interprétation que l'on

retrouve autant dans le rapport Stasi de 2003 que dans les débats parlementaires ayant entouré l'adoption de la loi de 2004.

Dans le contexte français, la corrélation qui s'est opérée entre la laïcité narrative et la laïcité juridique a certainement conforté une conception *séparatiste* des aménagements laïques. Mais elle a aussi renforcé une conception *de foi civique* de la laïcité, c'est-à-dire une conception selon laquelle la laïcité serait une valeur commune, une valeur qui devrait être partagée par tous les citoyens. Or si cette façon de penser une société laïque peut susciter la critique au regard des outils théoriques que nous avons utilisés, c'est aussi parce qu'elle porte intrinsèquement les germes de nouveaux déplacements de l'exigence de laïcité... une laïcité qui ne serait plus uniquement associée à l'État, qui ne se cantonnerait plus à la sphère publique, mais deviendrait désormais une obligation s'imposant aux individus en investissant l'espace de l'intime duquel elle était pour le moment dissociée.

CONCLUSION

« Laïcité : le mot sent la poudre ». C'est par la célèbre formule de J. Rivero que nous avons introduit notre propos. C'est également en repartant de ce que nous disait ce juriste que nous proposons maintenant de conclure notre recherche :

Laïcité : le mot sent la poudre ; il éveille des résonances passionnelles contradictoires ; (...) le seuil du droit franchi, les disputes s'apaisent ; pour le juriste, la définition de la laïcité ne soulève pas de difficulté majeure ; des conceptions fort différentes ont pu être développées par des hommes politiques (...) mais une seule a trouvé place dans les documents officiels ; les textes législatifs, les rapports parlementaires qui les commentent, les circulaires qui ont accompagné leur mise en application ont toujours entendu la laïcité en un seul et même sens, celui de la neutralité de l'État (Rivero, 1949, p. 137).

Cette argumentation à laquelle réfèrent encore aujourd'hui de nombreux juristes français porte les germes de la distinction entre les notions de « laïcité juridique » et « laïcité narrative » qui nous a guidé dans cette recherche. Elle présuppose que la neutralité serait une attitude toujours observable dans l'action des pouvoirs publics d'un État laïque, lequel serait ainsi un acteur impartial opérant par le biais du droit pour arbitrer entre les valeurs présentes dans la société. Ce postulat interroge les observations que nous avons faites dans notre travail : si le droit s'inscrit dans le conflit, en favorise-t-il toujours le dépassement ?

Le droit comme dépassement du conflit ?

Alors que la laïcité ne peut être considérée comme une valeur commune partagée par les citoyens d'une société, les aménagements laïques s'articulent pourtant bien dans des systèmes de valeurs propres à cette société. Les principes qui ressortent de la conceptualisation théorique de la laïcité sont de « grands » principes : égalité, liberté de conscience et de religion, séparation des Églises et

de l'État et neutralité. Mais ils sont aussi de « grands » idéaux dont le contenu sémantique et la charge symbolique dépendent des arbitrages auxquels procèdent les pouvoirs publics.

Ces arbitrages sont rarement dictés par le législateur lui-même. Quand celui-ci est muet en contexte québécois, les termes « laïcité » et « neutralité de l'État » n'étant pas affirmés dans les textes de loi, il s'avère particulièrement laconique dans le cadre français, ne se contentant le plus souvent que d'énoncer ces principes en fixant le cadre général dans lequel ils devront être opérationnalisés. Pour cette raison, quand G. de la Pradelle (1979, p. 44) indique que le « sens final [de la règle de droit,] est fourni par le juge [et qu'ultimement] la loi est ce que ce dernier affirme trouver dans les textes », on pourrait ajouter que les aménagements laïques sont le fruit d'un travail qui ne se fait pas seulement en amont de la production législative, mais aussi en aval. Il s'agit en effet du travail qu'effectuent les organes chargés de dire le droit à son plus bas niveau et qui lui donnent sens afin qu'il joue son rôle d'orientation des conduites sociales (La Pradelle, 1979, p. 44).

Dans le champ de la régulation de la diversité religieuse, on ne saurait transposer la maxime *De minimis non curat praetor* à l'action des tribunaux. En effet, les grands aménagements laïques prennent forme par le bas et émergent dans de petites causes. Mais qu'il s'agisse du port du kirpan à l'école par un adolescent, de la récitation d'une prière à l'ouverture du conseil municipal d'une ville de région ou de l'apposition d'un symbole religieux sur le fronton de la mairie d'un village éloigné, on observe toujours que « le juge s'attache à relier les plus infimes aux plus grandes préoccupations » (Latour, 2004, p. 200). Il noue ainsi aux grands principes de la laïcité de petits riens ou de petits faits, peut-être dérisoires aux yeux de la société, mais sûrement cruciaux pour ceux qui les vivent parce qu'ils touchent aux valeurs qui guident leurs actions. C'est ainsi que « le juge éprouve sa capacité à dire le droit » nous dit B. Latour (2004, p. 200). C'est ainsi qu'il participe à un processus qui donne sens à un texte et se fait « l'arbitre des valeurs », ajoutent A. Lajoie (1997, p. 207) et M. Rivet (2005, p. 1). C'est

ainsi que se faisant l'interprète des valeurs de la société, il donne un sens aux principes aux fondements de la laïcité et contribue à l'organisation des aménagements laïques.

Nous avons montré que la laïcité narrative se nourrit de certaines valeurs et entretient un discours sur la laïcité qui ne renvoie pas toujours à sa réalité juridique, cela parce que ce discours s'articule précisément sur des valeurs sociétales. J. Rivero le soulignait déjà au milieu du XX^{ème} siècle quand il évoquait ces « résonnances passionnelles » et « conceptions fort différentes (...) développées par des hommes politiques ». Confronté à des valeurs sociales parfois antagonistes, nous avons souligné que le droit permettait souvent de dépasser le conflit. Il s'agit certes, comme le constate J. Woehrling (2007, p. 27) en contexte canadien, d'un exercice difficile, « la véritable difficulté résid[ant] dans la mise en équilibre des différents droits et valeurs en tenant compte des circonstances propres à chaque cas, ce qui nécessite une appréciation qui variera inévitablement selon l'instance chargée de trancher ». Toutefois, nous avons exposé que dans la plupart des cas, le droit permettait effectivement, aussi bien au Québec qu'en France, de dépasser le conflit en donnant forme à des aménagements laïques qui reposent principalement sur des principes de justice.

Dans cette perspective, l'affirmation explicite dans une norme juridique du principe de laïcité ou de son corolaire qu'est la neutralité de l'État n'est donc pas une condition *sine qua non* de l'existence de réels aménagements laïques. Ces derniers ne procèdent donc pas d'une affirmation de principe, mais ils trouvent leur réalité politique et juridique dans l'action, évoluant selon les configurations de la neutralité observables dans la régulation de la diversité religieuse par les pouvoirs publics. Il n'y a donc pas une seule définition de la laïcité, comme l'écrivait J. Rivero en 1949. Il y a plusieurs aménagements laïques dans une même société selon la nature et le moment du fait social auquel l'État est confronté.

Concernant la régulation de l'expression collective du religieux, nous avons ainsi souligné que la mise en œuvre de la laïcité juridique s'appuyait

essentiellement sur les principes d'égalité et de liberté de conscience et de religion dans les deux contextes nationaux québécois et français. On y décèle en effet des aménagements laïques grandement similaires alors même que ces aménagements s'inscrivent dans des cadres juridiques très différents. Nous avons cependant montré que la mise en œuvre de la laïcité juridique pouvait, dans des cas particuliers tels la présence de symboles religieux sur les édifices publics, tenter de trouver un équilibre entre l'héritage historique de la société et l'ouverture à la diversité. Dans ce cadre, et alors même que les aménagements laïques ne s'émancipent pas des valeurs culturelles du majoritaire, ils permettent néanmoins au Québec et en France de trouver un compromis pour dépasser le conflit.

Le droit comme allégorie du conflit ?

Si, dans les deux sociétés que nous avons étudiées, le droit a permis dans une large mesure de jouer un rôle d'apaisement dans la régulation de l'expression collective du religieux, tel n'est plus toujours le cas en ce qui concerne celle de l'expression individuelle du religieux. Dans ce cas, nous avons en effet constaté que les aménagements laïques québécois et français divergeaient de façon significative dans la période contemporaine.

Les aménagements laïques que l'on a pu déceler au Québec se caractérisent par une vraie constance depuis ces vingt dernières années et ils ont d'ailleurs été confortés par les plus récentes décisions de la Cour suprême du Canada ainsi que par les avis de la CDPDJ au Québec. La neutralité de l'État, bien que jamais affirmée dans une norme juridique, émane pourtant clairement de ce travail d'interprétation du droit. Dans ce processus, elle demeure appréhendée comme une obligation qui ne s'impose qu'au politique. Le droit est ainsi resté véritablement hermétique aux arguments d'une laïcité narrative de type séparatiste pour se cantonner à son rôle d'arbitre et favoriser l'aménagement d'une laïcité de reconnaissance.

À l'inverse, en contexte français, avec l'intervention du législateur et l'appui qui lui a été apporté par la jurisprudence administrative, le droit s'est fait le

vecteur de certaines valeurs présentes dans la société. Ce processus, que nous avons identifié dans le cadre spécifique de la régulation de l'expression individuelle du religieux, s'inscrit ainsi dans un mouvement qui, depuis le début du XXI^{ème} siècle, voit se renouveler « une iconographie de la déviance à l'idéal républicain, non plus fantasmée mais incarnée dans des figures masculines et féminines typifiant les comportements considérés comme hostiles à la République » (Amiriaux, 2008, p. 54). Dans ce contexte où le politique a ressenti la nécessité de réaffirmer les valeurs de la République, il a été possible de retracer un déplacement de l'exigence de neutralité que l'on n'avait pas pu constater dans le cadre québécois. L'étanchéité dont le droit français avait pourtant fait preuve depuis 1989 vis-à-vis d'une conception nationaliste de la laïcité n'a pas résisté à l'épreuve des faits. Dans cette nouvelle configuration des aménagements laïques, les laïcités juridique et narrative se trouvent étroitement corrélées. Il s'agit là d'un phénomène qui nous semble critiquable, le danger du « passage de ces récits de l'implicite à l'explicite » (Ferrari, 2009) et donc d'une consolidation de la laïcité narrative par le juridique, étant en effet celui d'une « laïcité durcie, produit [justement de ce] récit capable de plier le droit à un projet de clôture sociétale face aux périls du pluralisme » (*Idem*).

Si le droit se fait ainsi allégorie du conflit, c'est alors parce qu'il tend précisément à retranscrire les tensions présentes dans la société plutôt qu'il ne se positionne en tant qu'arbitre. Et l'on peut ici établir un parallèle avec la thèse que développait J. Commaille quand il analysait « l'esprit sociologique des lois ». À partir d'une analyse de l'évolution du droit français de la famille, le sociologue exposait que l'on retrouvait dans le droit l'une des tensions les plus fondamentales au sein de la société française et il diagnostiquait ainsi que « le dilemme du « public » [était] aussi celui du "privé" », cette contradiction se retrouvant « au cœur de chaque Français » (Commaille, 1994, p. 44). On ajoutera qu'aujourd'hui que cette tension fondamentale, qui concerne un autre champ relevant de l'espace de l'intime qui est celui des convictions religieuses, se retrouve également au cœur de l'État. Dans ce contexte, le droit n'est plus toujours un simple arbitre des

valeurs et ne permet plus de dépasser le conflit en toute occasion. Il s'en fait aussi le vecteur.

Confirmant juridiquement une conception politique de la laïcité, la jurisprudence du Conseil d'État relative à l'expression individuelle du religieux a en effet conforté la prégnance de certaines représentations de la laïcité dans la sphère politique. Ayant refusé de « désavouer la représentation nationale appuyée sur une opinion publique majoritairement favorable, [il] s'est du reste sans doute lui-même convaincu que le "modèle républicain" était menacé et qu'il devait donc être défendu » (Lochak, 2007, p. 26). Ce faisant, on pourrait penser que le Conseil d'État a défini une nouvelle séquence de la laïcité française, cela parce qu'il aurait perdu de son poids dans sa stature de médiateur traditionnel entre des exigences laïques d'un côté, et des demandes religieuses, de l'autre. C'est certainement le cas pour ce qui a trait au port de signes religieux. Mais cela ne l'est pas pour de nombreux autres faits sociaux.

Comme nous avons voulu le montrer dans cette thèse, les aménagements laïques dans une société sont mouvants et la laïcité correspond ainsi à une mosaïque en perpétuelle construction. Quand certains de ses fragments palissent avec le temps et nécessitent des restaurations ou aménagements, d'autres sont ajoutés à l'assemblage au gré des circonstances et des transformations de la société. Ensemble d'éléments disparates juxtaposés, la laïcité ne saurait ainsi être envisagée comme un tout uniforme. Et si quelques nuances dominantes peuvent donner sens à l'œuvre ainsi constituée, entretenant ainsi des représentations sur ce qu'elle incarnerait, ces nuances dominantes ne sauraient cependant refléter l'entière complexité de la mosaïque qui a été constituée.

APPENDICE A

LISTE DES JURISPRUDENCES FRANÇAISES

Cour administrative d'appel de Nantes, 4 février 1999, *M. Georges G*, no 98NT00337.

Cour administrative d'appel de Nantes, 11 mars 1999, *Association « Une Vendée pour tous les vendéens »*, no 98NT00357.

Cour administrative d'appel de Lyon, 27 novembre 2003, *Delle. Nadjat Ben Abdallah*, no 03LY01392.

Cour administrative d'appel de Lyon, *M. A*, 16 mars 2010, no 07LY02583.

Cour administrative d'appel de Nantes, 12 Avril 2001, *M. Georges G*, no 00NT01993.

Cour administrative d'appel de Bordeaux, 20 octobre 2009, *Garde des Sceaux, de la justice et des libertés*, no 08BX03245.

Cour de cassation, chambre mixte, 24 mai 1975, *Jacques Vabre*.

Conseil constitutionnel, décision no71-44 DC du 16 juillet 1971 relative à la loi « complétant les dispositions des articles 5 et 7 de la loi du 1^{er} juillet 1901 relative au contrat d'association ».

Conseil constitutionnel, décision no77-87 DC du 23 novembre 1977 relative à la loi complémentaire à la loi no 59-1557 du 31 décembre 1959 modifiée par la loi no 71-400 du 1er juin 1971 et relative à la liberté de l'enseignement.

Conseil Constitutionnel, décision no 86-217 DC du 18 septembre 1986 relative à la loi relative à la liberté de communication.

Conseil Constitutionnel, décision no 96-380 DC du 23 juillet 1996 relative à la Loi relative à l'entreprise nationale France télécom.

Conseil Constitutionnel, décision no 2004-505 DC du 19 novembre 2004, Traité établissant une Constitution pour l'Europe.

Conseil d'État, 10 mai 1912, *Abbé Bouteyre*.

Conseil d'État, 4 juillet 1923, *Abbé Guerle*, no 75410.

Conseil d'État, 25 juillet 1939, *Delle. Beis*, Rec. Leb, p. 524.

Conseil d'État, 22 mars 1941, *Union nationale des parents d'élèves de l'enseignement libre*, Rec. Leb, p. 49.

Conseil d'État, 5 janvier 1944, *Dame Tétaud*, Rec. Leb, p. 1.

Conseil d'État Ass, 6 juin 1947, *Union catholique des hommes du diocèse de Versailles*.

Conseil d'État, 1948, *Delle. Pasteau*, Rec. Leb, p. 464.

Conseil d'État Ass, 28 mai 1954, *Barel*, Rec. Leb, p. 308.

Conseil d'État, 14 mai 1982, *Association internationale pour la conscience de Krishna*, Rec. Leb. P. 179

Conseil d'État, 21 janvier 1983, *Association des serviteurs du nouveau monde*, Rec. Leb., p. 18.

Conseil d'État, 14 mai 1983, *Association internationale pour la conscience de Krishna*.

Conseil d'État, 17 juin 1988, *Union des Athées*, Rec. Leb., p. 247.

Conseil d'État, 29 juillet 1988, *Esclatine*, Rec. Leb, p. 320.

Conseil d'État, 20 octobre 1989, *Nicolo*, Rec. Leb., p. 190.

Conseil d'État, 27 novembre 1989, *Avis portant sur la question de savoir si le port de signes d'appartenance à une communauté religieuse est ou non compatible avec le principe de laïcité*, Assemblée générale (section de l'intérieur), no 346893.

Conseil d'État, 2 novembre 1992, *M. Kherouaa et Mme. Kachour, M. Balo et Mme. Kicic*, no 130394.

Conseil d'État, 9 octobre 1992, *Commune de Saint-Louis de la Réunion*, no 94455.

Conseil d'État, 9 octobre 1992, *Commune de St-Louis c/ Association Siva Soupramanien de Saint-Louis*, *La Semaine juridique*, 1993, no 24 J, no 22068.

Conseil d'État, 10 mars 1995, *M. et Mme. Aoukili*, no 159981

Conseil d'État, 14 avril 1995, *Consistoire central des israélites de France*, no 125148

Conseil d'État, 14 avril 1995, *M. Yonathan Koen*, no 157653

Conseil d'État, 10 juillet 1995, *Association « Un Sisyphe »*, no 162718.

Conseil d'État, 20 mai 1996, *Ministre de l'Éducation nationale*, no 170343.

Conseil d'État Ass, 3 juillet 1996, *Koné*, no 169219.

Conseil d'État, 26 juillet 1996, *Université de Lille II*, no 170106.

Conseil d'État, 27 novembre 1996, *M. et Mme. Mechali*, no 172663.

Conseil d'État, 27 novembre 1996, *M. et Mme. Jeouit*, no 172686.

Conseil d'État, 27 novembre 1996, *Ministre de l'Éducation nationale*, no 172719.

Conseil d'État, 27 novembre 1996, *Ministre de l'Éducation nationale*, no 172787.

Conseil d'État, 27 novembre 1996, *M. et Mme. X*, no 170941.

Conseil d'État Ass, avis du 24 octobre 1997, *Association locale pour le culte des témoins de Jéhovah de Riom*, *Rec. Leb.*, p. 372.

Conseil d'État, 20 octobre 1999, *Ministre de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche*, no 181486.

Conseil d'État, 3 mai 2000, *Delle. Marteaux*, no 217017.

Conseil d'État, 23 juin 2000, *Ministre de l'économie, des finances et de l'industrie c/ Association locale des témoins de Jéhovah de Clamecy*, no 215109.

Conseil d'État, 23 juin 2000, *Ministre de l'économie, des finances et de l'industrie c/ Association locale des témoins de Jéhovah de Riom*, no 215152.

Conseil d'État, 6 avril 2001, *Syndicat national des enseignements du second degré*, no 219379.

Conseil d'État, 27 juillet 2001, *Syndicat national pénitentiaire FO-Direction*, no 215559.

Conseil d'État, 27 juillet 2001, *Syndicat national pénitentiaire FO*, no 220980.

Conseil d'État, 29 mai 2002, *Syndicat national pénitentiaire Force ouvrière*.

Conseil d'État, 15 octobre 2003, *M. Jean-Philippe Odent*, no 244428.

Conseil d'État, 28 avril 2004, *Association culturelle du Vajra triomphant*, no 248467.

Conseil d'État, *ministre de l'Outre-mer*, 16 mars 2005, no 265560.

Conseil d'État, 18 mai 2005, *Association spirituelle de l'Église de scientologie d'Île de France*, no 259982.

Conseil d'État, 27 juillet 2005, *Commune de Sainte-Anne*, no 259806.

Conseil d'État, 5 décembre 2007, *M. Chain Singh*, no 285394.

Conseil d'État, 5 décembre 2007, *M. Gurdial Singh*, no 285395.

Conseil d'État, 5 décembre 2007, *M. Bikramjit Singh*, no 285396.

Conseil d'État, 5 décembre 2007, *M et Mme Bessam Ghazal*, no 295671.

Tribunal administratif de Besançon, 20 décembre 2001, *M. Guilleminot c/ville de Besançon*.

Tribunal administratif de Lyon, 8 juillet 2003, *Delle. Nadjat Ben Abdallah*, no 0201383.

Tribunal administratif de Paris, 6 juillet 2007, *Association culturelle Les Témoins de Jéhovah de France*, no 0613450/7 ;

Tribunal administratif de Paris, 6 juillet 2007, *M. Alfred. B*, no 0613454/7.

Tribunal administratif de Paris, 6 juillet 2007, *M. David. F*, no 0613453/7.

APPENDICE B

LISTE DES JURISPRUDENCES QUÉBÉCOISES ET CANADIENNES

Cour d'appel du Québec, *Congregation of the Followers of the Rabbis of Belz to Strengthen Torah c. Val-Morin (municipalité de)*, 2008 QCCA 1442.

Cour d'appel du Québec, *Congrégation de l'aumisme - les pèlerins de l'absolu c. Corporation municipale de Sainte-Lucie-des-Laurentides*, 1996 CanLII 5820 (QC C.A.).

Cour d'appel du Québec, *Ville de Blainville et Pierre Gingras c. Alain Beauchemin et al.* 2003. no500-09-010960-011.

Cour d'appel du Québec, *Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys c. Balvir Singh Multani*, 2004, 500-09-012386-025.

Cour d'appel fédérale du Canada, *Grant c. Canada* (Procureur général), (C.F., 1994-07-08), SOQUIJ AZ-95112012, [1995] 1 C.F. 158.

Cour fédérale du Canada, *O'Sullivan c. M.R.N.*, [1992] 1 C.F. 522.

Cour suprême du Canada, *Boucher c. La Reine*, [1951] R.C.S. 265.

Cour suprême du Canada, *Saumur c. Ville de Québec*, [1953] 2.R.C.S. 299.

Cour suprême du Canada, *Chaput v. Romain*, [1955] S.C.R. 834.

Cour suprême du Canada, *Roncarelli v. Duplessis*, [1959] S.C.R. 121.

Cour suprême du Canada, *Saumur et al. v. Procureur général du Québec*, [1964] S.C.R. 252.

Cour suprême du Canada, *O'Malley c. Simpson-Sears*, [1985] 2.R.C.S.536.

Cour suprême du Canada, *R. c. Big M Drug Mart*, [1985], 1. R.C.S. 295, 397.

Cour suprême du Canada, *Fraser c. C.R.T.F.P.*, [1985] 2 R.C.S. 455.

Cour suprême du Canada, *R. c. Edwards Books and Art Ltd*, [1986] 2 R.C.S. 713.

Cour suprême du Canada, *R. c. Jones*, [1986] 2 R.C.S. 284.

Cour suprême du Canada, *Le procureur général de l'Ontario c. SEFPO*, [1987] 2 R.C.S. 2

Cour suprême du Canada, *R. c. Lippé*, [1991] 2 R.C.S. 114.

Cour suprême du Canada, *Osborne c. Canada* (Conseil du Trésor), [1991] 2 R.C.S. 69.

Cour suprême du Canada, *Central Okanagan School District No.23 c. Renaud* [1992] 2 R.C.S.970.

Cour suprême du Canada, *Young c. Young*, [1993] 4 R.C.S. 3.

Cour suprême du Canada, *R. c. Shearing*, 2002 CSC 58, [2002] 3 R.C.S. 33

Cour suprême du Canada, *Syndicat Northcrest c. Amselem*, 2004 CSC 47, [2004] 2 R.C.S. 551.

Cour suprême du Canada, *Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, 2004 CSC 48, [2004] 2 R.C.S. 650.

Cour suprême du Canada, *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*, [2006] 1 R.C.S. 256, 2006 CSC 6.

Cour suprême du Canada, *Bruker c. Marcovitz*, 2007 CSC 54, [2007] 3 R.C.S. 607.

Cour suprême du Canada, *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, 2009 CSC 37, [2009] 2 R.C.S. 567.

Cour supérieure, *Singh-Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*, 2002 J.Q. n° 1131(QL).

Tribunal des droits de la personne du Québec, *Smart c. Eaton*, T.D.P. Q. MONTRÉAL, 1993 CanLII 1039 (QC T.D.P).

Tribunal des droits de la personne du Québec, *C.D.P. c. Les Autobus Legault Inc.*, T.D.P. Q. ABITIBI, 1994 CanLII 2805 (QC T.D.P).

Tribunal des droits de la personne, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Laval (Ville de), 2006 QCTDP 17 (CanLII).

APPENDICE C

LISTE DES TEXTES RÉGLEMENTAIRES ET LÉGISLATIFS FRANÇAIS

Décret no 74-27 du 14 janvier 1974 relatif aux règles de fonctionnement des centres hospitaliers et des hôpitaux locaux, [en ligne] http://www.imf.asso.fr/dossier_internet/articles/sante_droit_malade/decret74-27.pdf

Décret no 89-83 du 8 février 1989 portant création d'un Conseil national du syndrome immunodéficitaire acquis, [en ligne] http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=42A7264300B4F55A356E8BA86C6E6793.tpdjo04v_2?cidTexte=JORFTEXT000000518057&dateTexte=19890210&categorieLien=cid

Décret no 96-387 du 9 mai 1996 portant création d'un observatoire interministériel sur les sectes, JO 11 mai 1996, page 7080.

Décret no 98-890 du 7 octobre 1998 instituant une mission interministérielle de lutte contre les sectes, JO 9 octobre 1998, page 15286.

Décret no 2002-1392 du 28 novembre 2002 instituant une mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires, JO no 278 du 29 novembre 2002 p. 19646.

Loi no 11-696 du 28 mars 1882 sur l'enseignement primaire obligatoire, [en ligne] <http://www.senat.fr/evenement/archives/D42/mars1882.pdf>

Loi du 30 octobre 1886 sur l'organisation de l'enseignement primaire, [en ligne] <http://www.senat.fr/evenement/archives/D42/oct1886.pdf>

Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État, [en ligne] http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=50F9A1D92B16952B6AC1DB7CF83B3D3E.tpdjo07v_2?cidTexte=LEGITEXT000006070169&dateTexte=20100125

Loi no 42-1114 du 25 décembre 1942 portant modification de la loi du 9 décembre 1905 relative à la séparation des églises et de l'État, JO, 2 janvier 1943.

Loi no83-634 du 13 juillet 1983 portant droits et obligations des fonctionnaires.
[en ligne], <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006068812&dateTexte=20100224>

Loi no89-486 d'orientation sur l'éducation du 10 juillet 1989, J.O. du 14 juillet 1989.

Loi no98-1165 du 18 décembre 1998 tendant à renforcer le contrôle de l'obligation scolaire, JO 22 décembre 1998, page 19348.

Loi no2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales, JO 13 juin 2001, page 9337.

Loi no2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, J.O no65 du 17 mars 2004, page 5190.

Loi no 2004-800 du 6 août 2004 relative à la bioéthique, Journal officiel de la République française, no182, 7 août 2004.

Loi pénitentiaire no 2009-1436 du 24 novembre 2009, JORF no0273 du 25 novembre 2009 page 20192.

APPENDICE D

LISTE DES TEXTES RÉGLEMENTAIRES ET LÉGISLATIFS QUÉBÉCOIS ET CANADIENS

Loi canadienne sur les droits de la personne, Chapitre H 6, [en ligne] <http://lois.justice.gc.ca/PDF/Loi/H/H-6.pdf>

Loi sur la liberté des cultes, L.R.Q., chapitre L-2, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/L_2/L2.HTM

Loi sur les corporations religieuses, L.R.Q., chapitre C71, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_71/C71.html

Loi sur l'aménagement et l'urbanisme, L.R.Q. Ch.A-19.1, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/A_19_1/A19_1.html

Loi sur la fiscalité municipale, L.R.Q., chapitre F-2.1, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/F_2_1/F2_1.html

Loi sur la fonction publique, L.R.Q., chapitre F3.1.1, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/F_3_1_1/F3_1_1.html

Loi sur la Police, L.R.Q. c. P-13.1, [en ligne] <http://www.canlii.org/fr/qc/legis/lois/lrq-c-p-13.1/derniere/lrq-c-p-13.1.html>

Loi sur l'emploi dans la fonction publique, L.C. 2003, ch. 22, [en ligne] <http://lois.justice.gc.ca/PDF/Loi/P/P-33.01.pdf>

Loi sur l'instruction publique, L.R.Q., chapitre I-13.3, [en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/I_13_3/I13_3.html

Loi constitutionnelle de 1867, [en ligne],
http://laws.justice.gc.ca/fra/const/3.html#anchorbo-ga:s_91-gb:s_93

Loi constitutionnelle de 1982 (R.-U.), constituant l'annexe B de la Loi de 1982 sur le
Canada (R.-U.), 1982, c. 11, [en ligne]
<http://www.canlii.org/fr/ca/const/const1982.html>

Loi modifiant la loi sur l'instruction publique, L.Q. 1997, c. 47.

Loi modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le
domaine de l'éducation (dite loi 95).

Loi sur la fiscalité municipale, L.R.Q., chapitre F-2.1,
[en ligne] http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/F_2_1/F2_1.html

Loi sur les services de santé et les services sociaux, L.R.Q., c. S-4.2, [en ligne]
http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/S_4_2/S4_2.html

Loi modifiant la Charte des droits et libertés de la personne, L.Q. 1977.

Loi assurant l'exercice des droits des personnes handicapées. L.Q. 1978.

Loi sur la santé et la sécurité du travail, L.Q. 1979.

Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition, L.C. 1992, c. 20.

Règlement sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition, DORS/92-
620.

BIBLIOGRAPHIE

Abel, Olivier. 2005. « Vers une politique des religions ? L'horizon Sarkozy ». *Esprit*, no 6, juin, p. 100-105.

Action Démocratique du Québec, 2008. *S'affirmer et s'unir pour faire route ensemble*, <http://www.adq.qc.ca/index.php?id=57&L=htmlp%3A%2F%2Fjoo.co.kr%2Fimages%2Fb>

Agier-Cabanes, Isabelle. 2007. « La laïcité, exception libérale dans le modèle français ». *Cosmopolitiques*, no 16, novembre, p. 133-143.

Amiriaux, Valérie. 2006. « Passions sociales et raisons juridiques : politiques de l'islam en Europe ». *Les cahiers de la sécurité. Revue trimestrielle de sciences sociales*. no 62, p. 185-208.

Amiriaux, Valérie. 2008. « De l'Empire à la République : à propos de l'"islam de France" », *Cahiers de recherche sociologique*, n°46, p. 45-60.

Anctil, Pierre. 2007. « Quel accommodement raisonnable ? » *Éthique publique*, vol 9, no 1, printemps, p. 186-191.

Appiah, Kwame Anthony. 2005. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press, 384 p.

Aveline, Jean-Marc. 2005. « Le dialogue interreligieux : médiation pour la paix ? » In *La religion dans la sphère publique*, sous la dir. de Solange Lefebvre, p. 220-239. Montréal (Qué.) : Presses de l'Université de Montréal.

Barbier, Maurice. 1995. *La laïcité*. Paris : L'Harmattan, 311 p.

Baril, Daniel. 2007. « Les accommodements religieux pavent la voie à l'intégrisme ». *Éthique publique*, vol 9, no 1, printemps, p. 174-181.

Baroin, François. 2003. *Pour une nouvelle laïcité. Rapport*. <http://www.voltairenet.org/rubrique506.html>

Bart, Jean. 2006. « Patrimoine et religion. Les dieux possèdent-ils un patrimoine ? » In *Le patrimoine culturel religieux. Enjeux juridiques et pratiques culturelles*, sous la dir. de Brigitte Basdevant-Gaudemet, Marie Cornu et Jérôme Fromageau, p. 17-34, Coll. « Droit du patrimoine culturel et naturel », Paris : L'Harmattan.

Basdevant-Gaudemet, Brigitte. 1998, « Droit et religions en France », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 50, no 2, p. 335-366.

Baubérot, Jean. « Intervention », Séminaire Sectes et Laïcité, Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires, <http://www.miviludes.gouv.fr/Intervention-de-Jean-Bauberot?iddiv=>

Baubérot, Jean. 1997. *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris : Seuil, 363 p.

Baubérot, Jean. 1999. « Laïcité, sectes, société ». In *Sectes et démocratie*, sous la dir. de Françoise Champion et Martine Cohen, p. 314-330, Paris : Éditions du Seuil.

Baubérot, Jean. 2000. *Histoire de la laïcité Française*. 4^e éd., Coll. « Que-sais-je? », Paris : Presses Universitaires de France, 127 p.

Baubérot, Jean. 2001. « La laïcité comme pacte laïque ». In *La laïcité : une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle Français*, sous la dir. de Jean Baudouin et Philippe Portier, p. 39-50, Coll. « Res Publica », Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Baubérot, Jean. 2004a. *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*. Paris : Éditions du Seuil, 281 p.

Baubérot, Jean. 2004b. « La laïcité, une chance pour le XXI^{ème} siècle ». In *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, sous la dir. de Jean Baubérot, p. 7-14, Coll. « Le tour du sujet », Paris : Éditions Universalis.

Baubérot, Jean. 2004c. « La laïcité à l'épreuve des droits de l'homme ». In *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, sous la dir. de Jean Baubérot, p. 17-28, Coll. « Le tour du sujet », Paris : Éditions Universalis.

Baubérot, Jean. 2005a. « Les mutations actuelles de la laïcité Française au miroir de la Commission Stasi ». *Bulletin d'histoire Politique*, vol 13, no 3, printemps, p. 69-78.

Baubérot, Jean. 2005b. « La séparation et son contexte sociohistorique ». In *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, sous la dir. de Jean Baubérot et Michel Wiewiorka, p. 61-74, Paris : Les Éditions de l'Aube.

Baubérot, Jean. 2006a. *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Coll. « Essai » Paris : Éditions de l'Aube, 302 p.

Baubérot, Jean. 2006b. « Modernité tardive, religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français) », *Social Compass. Revue internationale de sociologie de la religion*, vol 53, no 2, p. 155-168.

Baubérot, Jean. 2006c. « La laïcité en crise ? Une conquête toujours en devenir », *Informations sociales*, no 138, p. 48-59.

Baubérot, Jean. 2007a. « La représentation de la laïcité comme "exception française" ». *Cosmopolitiques*, no 16, novembre, p. 119-132.

Baubérot, Jean. 2007b. *Les laïcités dans le monde*, Coll. « Que-sais-je ? », Paris : Presses Universitaires de France, 127 p.

Baubérot, Jean. 2007c. « Fin ou renouveau de la laïcité ? » In *L'esprit des Lumières est-il perdu?*, sous la dir. de Nicolas Weil, p. 219-232, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Baubérot, Jean. 2008a. *La laïcité expliquée à M. Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours*, Paris : Albin Michel, 258 p.

Baubérot, Jean. 2008b. « Le Québec serait fou d'imiter un pseudo-modèle français ». In *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, sous la dir. de Marie Mc Andrew, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid, p. 159-176, Montréal (Qué.) : Fides.

Baubérot, Jean. 2009a. « L'évolution de la laïcité en France : entre deux religions civiles », *Diversité urbaine*, vol. 9, no 1, p. 9-25.

Baubérot, Jean. 2009b. « Liberté, laïcité, diversité – la France multiculturelle », In *Appartenances religieuses, appartenances citoyennes. Un équilibre en tension*, sous la dir. de Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier, p. 13-26, Québec (Qué.) : Les Presses de l'Université Laval.

Baubérot, Jean. 2009c. « Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité », *Archives de sciences sociales des religions*, no 146, avril-juin, p.183-199.

Baubérot, Jean et Séverine Mathieu. 2002. *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*, Coll. « Points histoire », Paris : Éditions du Seuil, 312 p.

Baubérot, Jean et Micheline Milot. 2002. « La "question des sectes". Dérégulation institutionnelle ou singularité française ? Mise en débat », *Archives de sciences sociales des religions*, no 118, avril-juin, p.29-44.

Baubérot, Jean et Micheline Milot. À paraître - 2011. *Laïcité, laïcités*, Paris : Seuil.

Beauchemin, Jacques. 2004. *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*. Montréal (Qué.) : Athéna éditions, 228 p.

Beauchemin, Jacques. 2005. « Défendre la société comme être-ensemble », *Arguments*, vol. 8, no 1, p. 142-153.

Beckford, Jim, Danièle Joly et Farhad Khosrokhavar. 2005. *Les Musulmans en prison en Grande-Bretagne et en France*. Coll. « Ateliers de recherche sociologique », Louvain-la-Neuve : Presses Universitaires de Louvain, 377 p.

Bedouelle, Guy et Jean-Paul Costa. 1998. *Les laïcités Françaises*, Coll. « Politique d'aujourd'hui », Paris : Presses Universitaires de France , 266 p.

Bégin, Paul. 2007. « Laïcité et accommodements raisonnables », *Éthique publique*, vol 9, no 1, printemps, p. 158-165.

Bélorgey, Jean - Michel. 2006. « Terroirs de la laïcité », *Revue politique et parlementaire*. no 138, janvier-mars, p. 52-59.

Berger, Peter L. 1971. *La religion dans la conscience moderne*, Paris : Éditions du Centurion, 287 p.

Blancarte, Roberto. 2001. « Laicidad y secularización en México », *Estudios Sociológicos*. vol. XIX, no 57, p. 843-855.

Blancarte, Roberto. 2005. « Un regard latino-américain sur la laïcité », In *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, sous la dir. de Jean Baubérot et Michel Wiewiorka, p. 247-258, Paris : Les Éditions de l'Aube.

Bosset, Pierre. 1999. *Les symboles et rituels religieux dans les institutions publiques*, 15 p, <http://www.cdpedj.qc.ca/fr/publications/docs/religieux.pdf>

Bosset, Pierre. 2000. « Foulard islamique et égalité des sexes : réflexions sur le discours juridique institutionnel en France et au Québec », In *Citoyenneté et droits fondamentaux. Une citoyenneté limitée, fragmentée illusoire ?*, sous la dir. de Michel Coutu, Pierre Bosset, Caroline Gendreau et Daniel Villeneuve, p. 303-321, Montréal (Qué.) : Éditions Yvon Blais.

Bosset, Pierre. 2005a. « Le droit et la régulation de la diversité religieuse en France et au Québec : une même problématique, deux approches », *Bulletin d'histoire Politique*, vol. 13, no 3, printemps, p. 79-95.

Bosset, Pierre. 2005b. Réflexions sur la portée et les limites de l'obligation d'accommodement raisonnable en matière religieuse, [en ligne] http://www.cdpedj.qc.ca/fr/publications/docs/religion_accommodement_avis.pdf

Bosset, Pierre. 2007a. « Limites de l'accommodement. Le droit a-t-il tout dit ? », *Éthique publique*, vol 9, no 1, printemps, p. 165-168.

Bosset, Pierre. 2007b. « Accommodement raisonnable : du bon et du mauvais usage des mots », *Bulletin de la Ligue des droits et libertés*, mai, p. 14-17.

Bosset, Pierre et Paul Eid. 2006. « Droit et religion : de l'accommodement raisonnable à un dialogue internormatif ? », In *Actes de la XVIIe Conférence des juristes de l'État*, p. 63-95, Cowansville : Éditions Yvon Blais.

Boudon, Jacques-Olivier. 2006. « Les évêques Français face à la Séparation », In *Vers la liberté religieuse : La séparation des Églises et de l'État*, sous la dir. De Philippe Boutry et André Encrevé, p. 267-284, Bordeaux: Éditions Bière.

Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1997. « Démocratie et communauté politique supranationale », *Cahiers de recherche sociologique*, no 28, p. 149-167.

Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Éric Pineault. 1999. « L'incorporation de la citoyenneté », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, no 2, p. 41-64.

Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 2000. « Multiculturalisme, pluralisme et communauté politique : le Canada et le Québec », In *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*. Sous la dir. de Mickhaël Elbaz et Denise Helly, p. 147-169, Sainte-Foy (Qué.) : Les Presses de l'Université Laval.

Boussinesq, Jean. 1994. *La laïcité française*. Paris : Éditions du Seuil, 210 p.

Boyer, Alain. 2005a. « Comment l'État laïque connaît-il les religions ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 129, janvier-mars, p. 37-49.

Boyer, Alain. 2005b. « Que faire de la loi de 1905 ? » In *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, sous la dir. de Jean Baubérot et Michel Wiewiorka, p. 161-166, Paris : Éditions de l'Aube.

Bréchon, Pierre. 2000. « Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours ? », *Archives de sciences sociales des religions*, no 109, <http://assr.revues.org/index20165.html>.

Bréchon, Pierre. 2009. « La mesure de l'appartenance et de la non-appartenance confessionnelle dans les grandes enquêtes européennes », *Social Compass*, vol. 56, p. 163-178.

Brun, Henri, Guy Tremblay et Eugénie Brouillet. 2008. *Droit constitutionnel*, 5^e éd., Cowansville : Éditions Yvon Blais, 1548 p.

Champion, Françoise. 1993. « Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire », *Le Débat*, no 77, novembre-décembre, p. 46-72.

Champion, Françoise. 1999. De la diversité des pluralismes religieux », *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 1, no 2, p. 40-54.

Champion, Françoise. 2001. « La laïcité n'est plus ce qu'elle était », *Archives de sciences sociales des religions*, no 116, octobre-décembre, p. 41-52.

Champion, Françoise et Martine Cohen. 1999. « Les sectes : un problème social passionnel et complexe » In *Sectes et démocratie*, sous la dir. de Françoise Champion et Martine Cohen, p. 7-55, Paris : Seuil.

Champion, Françoise et Louis Hourmant. 1999. « Nouveaux mouvements religieux et sectes », In *Sectes et démocratie*, sous la dir. de Françoise Champion et Martine Cohen, p. 59-85, Paris : Seuil.

Cherifi, Hanifa. 2005. « Application de la loi du 15 mars 2004 », *Hommes et migrations*, novembre-décembre, p. 33-47.

Chevrette, François et Herbert Marx. 1982. *Droit constitutionnel. Notes et jurisprudence*. T. 2, Montréal (Qué) : Les Presses de l'Université de Montréal, 1728 p.

Cholvy, Gérard. 2004a. « Les chrétiens venus d'ailleurs », In *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974-2004)*, sous la dir. De Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, p. 79-87, Paris : Les Éditions du Cerf.

Cholvy, Gérard. 2004b. « Diversité des musulmans », In *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974-2004)*, sous la dir. De Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, p. 104-118, Paris: Les Éditions du Cerf.

- Chouakri, Yasmina. 2007. « Égalité entre les sexes et place de la religion dans l'espace public: quelle conciliation possible ? », *Bulletin de la Ligue des droits et libertés*, mai, p. 24-26.
- Commaille, Jacques. 1994. *L'esprit sociologique des lois*, Coll. « Droit, éthique, société », Paris : Les Presses Universitaires de France, 275 p.
- Coq, Guy. 1997. « Église et démocratie », *Esprit*, no 233, p. 278-282.
- Coq, Guy. 2005a. *La Laïcité. Principe universel*, Paris: Éditions du Félin, 302 p.
- Coq, Guy. 2005b. « Un principe universel », *Hommes et migrations*, no 1258, p. 6-11.
- Coq, Guy. 2006. « Faut-il changer la loi de 1905? », *Hommes et migrations*, no 1259, p. 31-43.
- Côté, Pauline. 2006. « Politiques religieuses et exercice de la raison publique en France et au Canada », *Éthique publique*, vol. 8, no 1, p. 29-43.
- Coutel, Charles. 2005. « Principe de laïcité et mondialisation », In *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, sous la dir. de Jean Baubérot et Michel Wiewiorka, p. 301-308, Paris : Les Éditions de l'Aube.
- Da Costa, Nèstor. 2009. « La laicidad uruguaya », *Archives de sciences sociales des religions*, no 146, p. 137- 155.
- Dalphon, Pierre. 2005. « La Charte sera-t-elle la source de nouveaux défis pour les cours de justice ? » In *La charte des droits et libertés de la personne : Pour qui et jusqu'où ?*, Actes de colloque édités par le tribunal des droits de la personne et le barreau du Québec, p. 207-231, Cowansville (Qué) : Les Éditions Yvon Blais.
- Dan Zlatescu, Victor. 1983. « Quelques aspects méthodologiques de la comparaison des droits », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 35, no 3, p. 559-566.
- Debray, Régis. 2002. *L'enseignement du fait religieux dans l'école publique. Rapport au ministre de l'Éducation nationale*, Paris : Éditions Odile Jacob, 60 p.
- Debray, Régis. 2004. *Ce que nous voile le voile*, Paris : Éditions Gallimard, 84 p.
- Debré, Jean-Louis. 2003. *Rapport fait au nom de la mission d'information sur la question du port de signes religieux à l'école* [en ligne] http://www.assemblee-nationale.fr/12/rapports/r1275-t1.asp#P736_183922

Delmaire, Danielle. 2004. « Le judaïsme français », In *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974-2004)*, sous la dir. De Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, p.88-103, Paris: Les Éditions du Cerf.

Delsol, Xavier, Alain Garay et Emmanuel Tawil. 2005. *Droit des cultes. Personnes, activités, bîns et structures*, Paris: Dalloz, 639 p.

Demers, Diane. 2005. « Les tribunaux des droits de la personne: quel rôle et quelle place leur réserve-t-on ? » In *La charte des droits et libertés de la personne : Pour qui et jusqu'où ?*, Actes de colloque édités par le tribunal des droits de la personne et le barreau du Québec, p. 175-205, Cowansville (Qué) : Les Éditions Yvon Blais.

Dord, Olivier, 2004a. *Laïcité : le modèle français sous influence européenne*. [en ligne] <http://www.robert-schuman.org/actualite/note24.htm>

Dord, Olivier. 2004b. « Laïcité à l'école : l'obscur clarté de la circulaire "Fillon" du 18 mai 2004 », *Actualité juridique – Droit administratif*, no 28, p. 1523-1529.

Dord, Olivier. 2006. « L'affirmation du principe constitutionnel de laïcité dans la République », In *L'architecture du droit. Mélanges en l'honneur du professeur Michel Troper*, p. 407-418, Paris : Économica.

Doytcheva, Milena. 2005. *Le multiculturalisme*, Coll. « Repères », Paris : La Découverte, 123 p.

Durand, Jean-Paul. 2004. « La laïcité à la Française à la veille de l'élargissement de l'union européenne », *Revue d'éthique et de théologie morale*, no 228, p. 85-97.

Durand-Prinborgne, Claude. 2004. *La laïcité*, Coll. « Connaissance du droit », Paris : Dalloz, 203p.

Durkheim, Émile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5^e éd, T.1, Paris: Les Presses Universitaires de France, 138 p.

Dussau, Joëlle. 2006. « L'histoire de la séparation, entre permanences et ruptures », *Revue politique et parlementaire*, no 138 p. 13-22.

Dworkin, Ronald. 1978. « Libéralisme », In *Libéraux et communautariens*, sous la dir. d'André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois, p. 51-86, Coll. « Philosophie morale », Paris : Les Presses Universitaires de France.

Esquivel, Juan Cruz. 2008. « Laïcidades relativas : avatares de la relación Estado-Iglesia en Brasil » In *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, sous la dir. de Roberto Blancarte, p. 163-192, México : El Colegio de Mexico, Centro de estudios sociológicos.

Esquivel, Juan Cruz. 2009. « Cultura política y poder eclesiástico: encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina », *Archives de sciences sociales des religions*, no 146, p. 41-60.

Fath, Sébastien. 2005. « De la non reconnaissance à une demande de légitimation. Le cas du protestantisme évangélique », *Archives de sciences sociales des religions*, no 129, p. 151-162.

Favoreu, Louis et Louis Philipp. 2007. *Les grandes décisions du conseil constitutionnel*. 14^e éd, Paris: Dalloz, 1035 p.

Ferrari, Alessandro. 2008. « Laïcité et multiculturalisme à l'italienne », *Archives de sciences sociales des religions*, no 141, p. 133-154.

Ferrari, Alessandro. 2009. « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », In *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIIIe au milieu du XXe siècle en Europe*, sous la dir. de Brigitte Basdevant-Gaudemet et François Jankowiak, p. 333-345, Leuven : Peeters.

Florand, Jean-Marc et Olivier-Louis Séguy. 1986, « L'émergence judiciaire du phénomène des sectes », *Les Petites Affiches*, no 124, p. 28-29.

Fourot, Aude-Claire. 2009. « Gestion du nouveau pluralisme religieux dans les villes canadiennes. Établissement de mosquées et mécanismes de personnalisation des canaux de médiation à Montréal et à Laval », *Revue canadienne de science politique*, vol. 42, no 3, p. 637-655.

France, commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République. 2003. *Rapport remis au président de la République*. [en ligne] <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>

France, commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics. 2006. *Rapport*. Paris : La Documentation française, 85 p.

France, conseil d'État. 2004. *Un siècle de laïcité. Rapport public 2004*. Coll. « Études et documents », Paris : La documentation française, no 55, 479 p.

France, cour des comptes. 2004. *L'accueil des immigrants et l'intégration des populations issues de l'immigration. Rapport au président de la République suivi des réponses des administrations et des organismes intéressés*. Paris : Direction des journaux officiels, 268 p.

France, haut conseil à l'intégration. 2000. *L'islam dans la République*, [en ligne] <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/014000017/0000.pdf>

France, haut conseil à l'intégration. 2007. *Projet de charte de la laïcité dans les services publics. Avis à Monsieur le Premier ministre*, [en ligne] <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/074000341/0000.pdf>.

Frégosi, Franck. 2006. « Regards contrastés sur la régulation municipale de l'islam », *Les cahiers de la sécurité. Revue trimestrielle de sciences sociales*, no 62, p. 71-92.

Freitag, Michel. 2002. *L'oubli de la société: pour une théorie critique de la postmodernité*. Sainte-Foy (Qué): Les Presses de l'Université Laval, 327 p.

Frémont, Jacques. 2005. « La Charte, le droit statutaire et de droit commun du Québec trente ans plus tard : réflexions autour d'un malaise », In *La charte des droits et libertés de la personne : Pour qui et jusqu'où ?*, Actes de colloque édités par le tribunal des droits de la personne et le barreau du Québec, p. 1-46, Cowansville (Qué) : Les Éditions Yvon Blais.

Gagnon, Julie-Elizabeth. 2005. *L'aménagement des lieux de culte minoritaires dans la région montréalaise: transactions coales et enjeux urbains*. Thèse de doctorat, Montréal (Qué): Université du Québec-Institut National de la Recherche Scientifique, 290 p.

Gagnon, Julie-Elizabeth et Germain, Annick. 2002. « Espace urbain et religion : esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de Géographie du Québec*, vol.46, no 128, p. 143-163.

Garant, Patrice. 1990. « La liberté politique des fonctionnaires à l'heure de la Charte canadienne », *Les cahiers du droit*, vol. 31, no 2, p.409-476.

Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris : Éditions Gallimard, 127 p.

Gaudemet, Yves. 2006. « Domanialité publique et biens culturels », In *Le patrimoine culturel religieux. Enjeux juridiques et pratiques culturelles*, sous la dir. de Brigitte Basdevant-Gaudemet, Marie Cornu et Jérôme Fromageau, p. 117-132, Coll. « Droit du patrimoine culturel et naturel », Paris : L'Harmattan, coll. Droit du patrimoine culturel et naturel.

Geadah, Yolande. 2007. *Accommodements raisonnables. Droit à la différence et non différence des droits*, Montréal (Qué): VLB éditeurs, 95 p.

Germain, Annick. 2006. « Le municipal à l'épreuve de la multiethnicité: aménagement des lieux de culte dits "ethniques" et crise du zonage à Montréal », In *Les règles du jeu urbain. Enjeux droit et confiance*, sous la dir. d'Alain Bourdin, Alain, Marie-Pierre Lefevre et Patrice Melé, p. 177-206, Paris: Descartes et Cie.

Gonzalez, Gérard, 2001, « Les témoins de Jéhovah peuvent constituer des associations culturelles », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, no 48, p. 1208-1219.

Gonzalez, Gérard, 2003. « Les sources internationales du droit français des religions » In *Traité de droit français des religions*, sous la dir. de Francis Messner, Pierre-Henri Prélôt et Jean-Marie Woehrling, p. 291-299, Paris : Litec - Éditions du Juris-Classeur.

Gonzalez, Gérard, 2006. « L'exigence de neutralité des services publics », In *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, sous la dir. de Gérard Gonzalez, p. 153-200, Bruxelles : Bruylant.

Grammond, Sébastien. 2009. « Conceptions canadienne et québécoise des droits fondamentaux et de la religion : convergence ou conflit ? », *Revue juridique Thémis*, vol. 43, p. 83-108.

Haarscher, Guy. 1989. « L'Europe, la laïcité et les droits de l'homme », In *Laïcité et droits de l'homme. Deux siècles de conquête*, sous la dir. de Guy Haarscher, p. 1-8, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.

Haarscher, Guy. 1996. *La laïcité*. 3^e éd., Coll. « Que-sais-je ? », Paris : Les Presses Universitaires de France, 126 p.

Hervieu-Léger, Danièle. 1996. « Productions religieuses de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes » In *Religion, sécularisation, modernité*, sous la dir. de Brigitte Caulier, p. 37-58, Sainte-Foy (Qué): Les Presses de l'Université Laval.

Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 290 p.

Hervieu-Léger, Danièle et Grace Davie. 1996. « Le déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux », In *Identités religieuses en Europe*, sous la dir. de Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger, p. 269-289, Paris : La Découverte.

- Izorche, Marie-Laure. 2001. « Propositions méthodologiques pour la comparaison », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 53, no 2, p. 289-325.
- Kahn, Pierre. 2007. « La laïcité est-elle une valeur ? », *Spirale. Revue de recherche en éducation*, vol. 39, p. 29-37.
- Kaltenbach, Jeanne-Hélène et Michèle Tribalat. 2002. *La République et l'islam. Entre crainte et aveuglement*, Paris : Gallimard, 338 p.
- Kentel, Ferhat. 2004. « Recompositions du religieux en Turquie : pluralisme et individualisation », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, [en ligne] <http://cemoti.revues.org/document132.html>
- Kessler, David. 1993a. « Laïcité : du combat au droit », *Les Débats*, no 77, novembre-décembre, p. 95-101.
- Kessler, David. 1993b. « Neutralité de l'enseignement public et liberté d'opinion des élèves. Conclusions sous Conseil d'État, 2 novembre 1992, M. Kherouaa et Mme. Kachour, M. Ballo et Mme. Kicic », *Revue française de droit administratif*, vol. 9, no 1, p. 113-118.
- Khosrokhavar, Farhad. 2004. *L'islam dans les prisons*, Coll. « Voix et Regards », Paris : Balland, 285 p.
- Kintzler, Catherine. 1998. *Tolérance et laïcité*, Nantes : Éditions Pleins Feux, 81 p.
- Kintzler, Catherine. 2007. *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Coll. « Chemins philosophiques », Paris : Éditions Vrin, 128 p.
- Kondo, Mitsuhiro. 2009. « L'avenir du sécularisme en Inde », In *Sécularisations et laïcités*, sous la dir. de Haneda Masashi, p. 93-101, Tokyo : Koichi Maeda-University of Tokyo/Center for Philosophy.
- Koussens, David. 2008. « Le port de signes religieux dans les écoles québécoises et françaises. Accommodements (dé)raisonnables ou interdiction (dé)raisonnée », *Globe. Revue internationale d'études Québécoises*, vol. 10, no 2, p. 115-131.
- Koussens, David. 2009a. « Comment les partis politiques québécois se représentent-ils la laïcité ? », *Diversité urbaine*, vol. 9, no 1, p. 27-44.
- Koussens, David. 2009b. « Sous l'affaire de la *burqa*... quel visage de la laïcité française », *Sociologie et sociétés*, vol. 41, no 2, p. 327-347.

- Koussens, David. 2009c. « Neutrality of the State and Regulation of Religious Symbols in Schools in Quebec and France », *Social Compass. International Review of Sociology of Religion*, vol. 56, no 2, p 202-213.
- Kymlicka, Will. 1990. *Les théories de la justice*, Montréal (Qué) : Boréal, 362 p.
- Kymlicka Will. 1995. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal (Qué) : Boréal, 357 p.
- Kymlicka, Will. 2003. *La voie Canadienne. Repenser le multiculturalisme*, Montréal (Qué) : Boréal, 342 p.
- Lacroix, Justine. 2007. « Communautarisme et pluralisme dans le débat français. Essai d'élucidations », *Éthique publique*, vol. 9, no 1, p 50-56.
- Lajoie, Andrée. 1997. *Jugements de valeur*, Coll. « Les voies du droit », Paris : Les Presses Universitaires de France, 224 p.
- Lamine, Anne-Sophie. 2004. *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Coll. « Le lien social », Paris : Presses Universitaires de France, 318 p.
- Lamine, Anne-Sophie. 2005. « Mise en scène de la "bonne entente" interreligieuse et reconnaissance », *Archives de sciences sociales des religions*, no 129, p 83-96.
- Landheers, Cieslak, Christelle. 2007. *La religion devant les juges français et québécois de droit civil*. Cowansville (Qué) : Éditions Yvon Blais, 717 p.
- Landes, Xavier. 2008. « Libéralisme, républicanisme et minorités », Thèse de doctorat, Montréal (Qué), Université de Montréal, 354 p.
- Langlais, Jean-Louis, 2007, « Discours de clôture », In *Les difficultés de la lutte contre les dérives sectaires*, sous la dir. de Nicolas Guillet, p. 203-220, Paris : L'Harmattan.
- Langlois, Claude. 2005a. « Citoyenneté, histoire et nouvelle laïcité. Les fondements d'une pratique française », In *La religion dans la sphère publique*, sous la dir. de Solange Lefebvre, p. 303-328, Montréal (Qué) : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Langlois, Claude. 2005b. « Depuis soixante ans la République est laïque. Réflexion sur une vocation/ tardive », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, no 87, p. 11-20.

- Langrod, Georges. 1957. « Quelques réflexions méthodologiques sur la comparaison en sciences juridique », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 9, no 2, p. 353-369.
- La Pradelle (de), Géraud. 1979. *L'homme juridique*, Coll. « Critique du droit », Grenoble : Les Presses Universitaires de Grenoble, 281 p.
- Larmore, Charles. 1987. *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge : Cambridge University Press, 216 p.
- Larouche, Jean-Marc. 2007. « L'identitaire et la laïcité », *Éthique publique*, vol. 9, no 1, p. 11-139.
- Larouche, Jean-Marc. 2008. *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés postseculières*. Montréal (Qué) : Liber, 141 p.
- Latour, Bruno. 2004. *La fabrique du droit. Un ethnographe au Conseil d'État*, Paris : Éditions La Découverte, 320 p.
- Lazerri, Christian. 2004. « Le problème de la reconnaissance dans le libéralisme déontologique de John Rawls », *Revue du MAUSS*, vol. 23, no 1, p. 165-179.
- Lefebvre, Solange. 1998. « Origines et actualité de la laïcité. Lecture socio-théologique », *Théologiques*, vol. 6, no 1, p. 63-79.
- Lefrançois, David. 2006. « Défense d'un modèle délibératif de la citoyenneté et analyse de ses implications normatives en matière de formation civique. Perspectives philosophiques sur l'éducation à la citoyenneté dans le contexte de la réforme éducative québécoise » Thèse de doctorat, Sainte-Foy (Qué) : Université laval, [en ligne] http://www.ovc.ulaval.ca/ms/forum/THESE_David_Lefrancois.pdf_1.pdf
- Le Vallois, Philippe, 2003. « Les mouvements religieux socialement controversés en France », In *Traité de droit français des religions*, sous la dir, de Francis Messner, Pierre-Henri Prélôt et Jean-Marie Woehrling, p. 156-166, Paris : Litec.
- Leydet, Anne. 2005. « Les défis des différentes instances juridictionnelles en matière de droits de la personne – La perspective des tribunaux administratifs », In *La charte des droits et libertés de la personne : Pour qui et jusqu'où ?*, Actes de colloque édités par le tribunal des droits de la personne et le barreau du Québec, p. 113-151, Cowansville (Qué) : Les Éditions Yvon Blais.
- Lima, Léa. 2004. « Prendre en compte la mise en œuvre de l'action publique dans la comparaison. L'exemple de la lutte contre l'exclusion des jeunes », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 11, no 3, p. 435-455.

Liogier, Raphaël. 2009, « Espace social des valeurs et adhésion religieuse », In *Religion et valeurs en France et en Europe*, sous la dir. de Claude Dargent, Bruno Duriez et Raphaël Liogier, p. 133-153, Coll. « Religions en questions », Paris : L'Harmattan.

Liogier, Raphaël. 2010. « La distinction sociocognitive et normative entre bonne et mauvaise religion en contexte européen : le cas de l'islam et du bouddhisme », In *Pluralisme religieux et citoyenneté*, sous la dir. de Micheline Milot, Philippe portier et Jean-Paul Willaime, p. 99-122, Coll. « Sciences des religions », Rennes : Les Presses Universitaires de Rennes.

Lochak, Danièle. 2007. « Le Conseil d'État en politique », *Pouvoirs*, vol. 4, no 123, p. 19-32.

Luca, Nathalie. 2004. *Les sectes*, Coll. « Que-sais-je ? », Paris : Presses Universitaires de France, 126p.

Luca, Nathalie. 2010. « Les "sectes" : Une entrave à la citoyenneté? Politiques européennes et états-uniennes », In *Pluralisme religieux et citoyenneté*, sous la dir. de Micheline Milot, Philippe portier et Jean-Paul Willaime, p. 123-136, Coll. « Sciences des religions », Rennes : Les Presses Universitaires de Rennes.

Locke, John. 1992 [1667]. *Lettre sur la tolérance*, Paris: Flammarion, 269 p.

Lorcerie, Françoise. 2007. « La République aime l'école », *Cosmopolitiques*, no 16, p 107-118.

Lorea, Roberto Arriada. 2008. « Violaciones de las libertades laicas en el Brasil del siglo XXI », In *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, sous la dir. de Roberto Blancarte, p. 193-218, México : El Colegio de Mexico, Centro de estudios sociológicos.

Lorea, Roberto Arriada. 2009. « Brazilian Secularity and Minorities in the Biggest Catholic Nation in the World », *Archives de sciences sociales des religions*, no 146, p. 81-98.

Maclure, Jocelyn. 2008. « Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative », In *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, sous la dir. de Marie Mc Andrew, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid, p. 215-242, Montréal (Qué.) : Fides.

Mallimaci, Fortunato. 2008. « Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina », In *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, sous la dir. de Roberto Blancarte, p. 239-262, México : El Colegio de Mexico, Centro de estudios sociológicos.

Marie, Jean-Bernard, 2003. « La liberté de religion dans le système de protection des droits de l'homme des Nations-Unies », In *Traité de droit français des religions*, sous la dir. de Francis Messner, Pierre-Henri Prélôt et Jean-Marie Woehrling, p. 301-319, Paris : Litec.

Marneffe (de), Peter. 1990. « Liberalism, Liberty and Neutrality », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no 3, p 253-274.

Massignon, Bérengère. 2000. « Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'école publique en France », *Social Compass. Revue internationale de sociologie des religions*, vol. 47, no 3, p. 353-366.

Massignon, Bérengère. 2003. « Les relations entre les institutions religieuses et l'union européenne : un laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et philosophique ? », In *Les mutations contemporaines du religieux*, sous la dir. de Jean-Robert Armogathe et Jean-Paul Willaime, p. 25-43, Coll. « Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études / Sorbonne », Turnhout : Brepols.

Massignon, Bérengère. 2007. *Des dieux et des fonctionnaires. Religions et laïcités face au défi de la construction européenne*, Coll. « Sciences des religions », Rennes : Les Presses Universitaires de Rennes, 364 p.

Merrill, Roberto. 2007. « Neutralité politique », In *DicoPo-Dictionnaire de théorie politique*, sous la dir. de Vincent Boudreau et Roberto Merrill, [en ligne] <http://www.dicopo.org/spip.php?article 25>

Messner, Francis, Prélôt, Pierre-Henri et Woehrling, Jean-Marie. 2003. *Traité de droit français des religions*. Paris : Litec, 1317 p.

Milot, Micheline. 1998. « La laïcité : une façon de vivre ensemble », *Théologiques*, vol. 6, no 1, p. 9-28.

Milot, Micheline. 2002. *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*, Coll. « Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études / Sorbonne », Turnhout : Brepols, 181 p.

Milot, Micheline. 2004 a. « Laïcisation au Canada et au Québec : un processus tranquille », *Sciences religieuses*, vol. 33, no 1, p. 27-49.

Milot, Micheline. 2004 b. « Séparation, neutralité et accommodements en Amérique du Nord », In *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, sous la dir. de Jean Baubérot, p. 109-124, Coll. « Le tour du sujet », Paris : Éditions Universalis.

Milot, Micheline. 2005a. « Les principes de laïcité politique au Québec et au Canada », *Bulletin d'histoire Politique*, vol. 13, no 3, p. 13-27.

Milot, Micheline. 2005b. « Neutralité politique et libertés de religion dans les sociétés plurielles : le cas Canadien », In *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, sous la dir. de Jean Baubérot et Michel Wiewiorka, p. 274-287, Paris : Les Éditions de l'Aube.

Milot, Micheline. 2005c. « Religions minoritaires, droits et citoyenneté » In *Appartenance, institutions et citoyenneté*, sous la dir. de Pierre Noreau et José Woehrling, p. 25-42, Montréal (Qué.) : Wilson & Lafleur.

Milot, Micheline. 2006a. « Prise en compte des réalités religieuses par les institutions publiques et respect de la laïcité », *Vivre ensemble*, vol. 13, no 47, p. 2-6.

Milot, Micheline. 2006 b. « État des lieux sur le modèle de relations de l'État avec les religions au Québec : une laïcité québécoise ». Actes du colloque *Diversité de foi, égalité de droits* (Montréal, 23-24 mars 2006), [en ligne] <http://www.csf.gouv.qc.ca/modules/fichierspublications/fichier-28-350.pdf>.

Milot, Micheline, 2007. « Être égal non en tant que semblable mais en tant que différents », *Les Cahiers du 27 juin*, vol. 3, no 2, p. 22-26.

Milot, Micheline. 2008. *La laïcité*, Coll. « 25 questions », Ottawa, Novalis, 128 p.

Milot, Micheline. 2009a. « Laïcité au Canada. Liberté de conscience et exigence d'égalité », *Archives de sciences sociales des religions*, no 146, p. 61-80.

Milot, Micheline. 2009b. « L'émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation », In *Appartenances religieuses, appartenances citoyennes. Un équilibre en tension*, sous la dir. de Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier, p. 29-73, Québec (Qué.) : Les Presses de l'Université Laval.

Milot, Micheline et Mireille Estivalèzes. 2008. « La prise en compte de la diversité religieuse dans l'enseignement scolaire en France et au Québec », *Éducation et francophonie*, vol. 36, no 1, p. 86-102.

Montefiore, Alan. 1975. *Neutrality and Impartiality*, Cambridge : Cambridge University Press, 292 p.

Morin, Jacques-Yvan. 1987. « La constitutionnalisation progressive de la Charte des droits et libertés de la personne », *Revue juridique Thémis*, no 21, p. 25-70.

Nakajima, Takahiro. 2009. « Religion et sécularisation en China. Pour un confucianisme critique », In *Sécularisations et laïcités*, sous la dir. de Haneda Masashi, p. 79-92, Tokyo : Koichi Maeda-University of Tokyo/Center for Philosophy.

Nootens, Geneviève. 2007 a. « Une société incapable de se référer à elle-même ? Jacques Beauchemin et la "société des identités" », In *La cité identitaire*, sous la dir. de Jacques Beauchemin et Mathieu Bock-Côté, p. 139-152, Montréal (Qué) : Athéna éditions.

Nootens, Geneviève. 2007 b. « Démocratie, solidarité et mondialisation », *Éthique publique*, vol. 9, no 1, p. 80-89.

Noreau, Pierre et Vallet, Élisabeth. 2005. « Le droit comme ressource des minorités nationales : un modèle de mobilisation politique du droit », In *Appartenance, institutions et citoyenneté*, sous la dir. de Pierre Noreau et José Woehrling, p. 55-80, Montréal (Qué) : Wilson & Lafleur.

Onorio (d'), Joël-Benoit, 1988, « Les sectes en droit public français », *JCP*, no I, p 3336.

Ozouf, Mona. 1982. *L'École, l'Église et la République. 1871-1914*, Paris : Éditions Cana/Jean Offredo, 260 p.

Paris, Henri. 2006. « Communautarisme et laïcité », *Revue politique et parlementaire*, no 138, p. 60-66.

Parti Libéral du Québec. 2007. *Mémoire du Parti Libéral du Québec*, [en ligne] <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/A-N-Montreal/parti-liberal-duquebec.pdf>

Parti Québécois. 2007. *Mémoire*, [en ligne] <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/A-N-Montreal/parti-quebecois.pdf>

Parti Vert du Québec. 2007. *Mémoire*, [en ligne] <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/St-Jerome/parti-vert-du-quebec-memoire-presente-a-la-ccparc.pdf>

- Pena-Ruiz, Henri. 1998. *La laïcité*, Coll. « Dominos », Paris : Flammarion, 124 p.
- Pena-Ruiz, Henri. 1999. *Dieu et Marianne*, 3^e éd., Coll. « Fondements de la politique », Paris : Presses Universitaires de France, 384 p.
- Pena-Ruiz, Henri. 2003. *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris : Éditions Gallimard, 347 p.
- Pena-Ruiz, Henri. 2006. « Culture, cultures et laïcité », *Hommes et migrations*, no 1259, p. 6-16.
- Perry, Michael.J. 2009. « USA: Religion as a Basis of Lawmaking. On the Non-establishment of Religion ? », *Archives de sciences sociales des religions*, no 146, p. 119-136.
- Pique, Nicolas. 2007. « La laïcité et la République. Généalogie d'un modèle à partir d'une analyse comparée de Locke et Rousseau », *Éducation comparée*, vol. 61, p. 54-67.
- Portier, Philippe. 2005 a. « L'Église catholique face au modèle Français de laïcité. Histoire d'un ralliement », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 129, p. 117-134.
- Portier, Philippe. 2005 b. « Les mutations de la laïcité française : une approche cognitive », *Bulletin d'histoire Politique*, vol. 13, no 3, p. 29-40.
- Potvin, Maryse, Geneviève Audet et Marie McAndrew. 2008. « Le discours d'opinion à l'égard du jugement sur le port du kirpan à l'école dans la presse québécoise », In *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, sous la dir. de Marie Mc Andrew, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid, p. 243-270, Montréal (Qué.) : Fides.
- Potvin, Maryse. 2008. *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique?*, Montréal (Qué.) : Athéna Éditions, 280 p.
- Poulat, Émile. 1987. *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Coll. « Éthique et société », Paris : Éditions du Cerf, 439 p.
- Poulat, Émile. 1997. *La solution laïque et ses problèmes*, Paris : Berg International Éditeurs, 230 p.
- Poulat, Émile. 2005. « Faut-il changer la loi de 1905 ? », *Esprit*, no 6, p. 92-99.

Preciado Solis, Benjamin. 2008. « El fin del secularismo en la India », In *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, sous la dir. de Roberto Blancarte, p. 445-456, México : El Colegio de Mexico, Centro de estudios sociológicos.

Prélot, Pierre-Henri. 2003a. « La neutralité religieuse de l'État », In *Traité de droit français des religions*, sous la dir. de Francis Messner, Pierre-Henri Prélot et Jean-Marie Woehrling, p. 427-445, Paris : Litec.

Prélot, Pierre-Henri, 2003b. « L'aménagement juridique de la liberté de religion », In *Traité de droit français des religions*, sous la dir. de Francis Messner, Pierre-Henri Prélot et Jean-Marie Woehrling, p. 455-486, Paris : Litec.

Prélot, Pierre-Henri, 2006. « Définir juridiquement la laïcité », In *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, sous la dir. de Gérard Gonzalez, p. 115-149, Bruxelles : Bruylant.

Québec, assemblée nationale du Québec, Commission des biens culturels. 2000. *Assurer la pérennité du patrimoine religieux du Québec. Problématique, enjeux, orientations. Rapport synthèse*, 12 p, <http://www.cbcq.gouv.qc.ca/rapports/perennite.pdf>

Québec, assemblée nationale du Québec, Commission des biens culturels. 2003. *Les modes de financement de la conservation du patrimoine bâti*, 37 p, http://www.cbcq.gouv.qc.ca/rapports/financement_patrimoine_bati.pdf

Québec, assemblée nationale du Québec, Commission de la culture. 2006. *Croire au patrimoine religieux du Québec. Rapport*. 76 p, http://www.observatoire-patrimoine-religieux.qc.ca/pdf/Croire_pat_religeux_Quebec.pdf

Québec, comité consultatif sur l'intégration et l'accommodement raisonnable en milieu scolaire. 2007. *Une école québécoise inclusive : dialogue, valeurs et repères communs. Rapport*. [en ligne] <http://www.mels.gouv.qc.ca/sections/accommodement/pdf/RapportAccRaisonnable.pdf>

Québec, comité sur les affaires religieuses, ministère de l'éducation, du loisir et du sport. 2003. *Rites et symboles religieux à l'école. Défis éducatifs de la diversité, Avis au Ministre de l'éducation*, Québec : Gouvernement du Québec, 122 p.

Québec, commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. 2007. *Accommodements et différences. Vers un terrain*

d'entente : la parole aux citoyens. Document de consultation. [en ligne]
<http://www.accommodements.qc.ca/documentation/document-consultation.pdf>

Québec, commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. 2008. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport.* [en ligne] <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf>

Québec, commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. 1999. *Mémoire à la commission de l'éducation de l'Assemblée nationale sur la place de la religion à l'école,* [en ligne]
http://www.cdpdj.qc.ca/fr/publications/docs/place_religion_ecole.PDF

Québec, commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. 2008. *La charte et la prise en compte de la religion dans l'espace public. Document de réflexion,* [en ligne] http://www.cdpdj.qc.ca/fr/publications/docs/Eid-Bosset_Charte_Religion_espace_public.pdf

Québec, commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. 2009. *Commentaire sur la politique d'accommodement appliquée par la société d'assurance automobile du Québec lors de l'évaluation de conduite,* [en ligne]
<http://www.cdpdj.qc.ca/fr/publications/liste.asp?Sujet=51&noeud1=1&noeud2=6&clic=0>

Québec, conseil des relations interculturelles. 2004. *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise. Avis présenté à la ministre des relations avec les citoyens et de l'immigration,* [en ligne]
http://www.conseilinterculturel.gouv.qc.ca/DocumentLibrary/UploadedContents/PublicationFiles/A-39%20Laicite%20et%20diversite%20religieuse_0.pdf

Québec, conseil du statut de la femme. 2007. *Avis. Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse,* [en ligne]
<http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/A-N-Montreal/conseil-du-statut-de-la-femme.pdf>

Québec, groupe de travail sur les religions à l'école. 1999. *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise.* Québec (Qué) : Les Publications du Québec, 282 p.

Québec, ministère de l'Éducation, du loisir et des sports du Québec. 2005a. *La mise en place d'un programme d'éthique et de culture religieuse. Une orientation d'avenir pour tous les jeunes du Québec,* [en ligne] http://www.mels.gouv.qc.ca/lancement/Prog_ethique_cult_reli/prog_ethique_cult_reli_f.pdf

Québec, ministère de l'Éducation, du loisir et des sports du Québec. 2005b. *Pour approfondir sa vie intérieure et changer le monde. L'animation spirituelle et l'engagement communautaire un service éducatif complémentaire*, [en ligne] <http://www.mels.gouv.qc.ca/dgjf/csc/asec/pdf/26-0001.pdf>

Québec, ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. 1991. *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, [en ligne] <http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/ministere/Enonce-politique-immigration-integration-Quebec1991.pdf>

Québec, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles. 2009. *Tableaux sur l'immigration permanente au Québec. 2004-2008*, [en ligne] <http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Immigration-Quebec-2004-2008.pdf>

Québec, tribunal des droits de la personne. 2009. *Bilan des activités 2008/2009*. [en ligne] http://www.tribunaux.qc.ca/tdp/BilanActivites/Bilan2008-09_finalEgzakt.pdf

Québec Solidaire, 2007. *Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles*, [en ligne] <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/A-N-Montreal/quebecsolidaire.pdf>

Ragache, Jean-Robert. 2005. « La République est-elle toujours laïque ? », In *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, sous la dir. de Jean Baubérot et Michel Wiewiorka, p. 196-204, Paris : Les Éditions de l'Aube.

Rancière, Jacques. 2000. « Citoyenneté, culture et politique » In *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, sous la dir. de Mickhaël Elbaz et Denise Helly, p.55-68, Sainte-Foy (Qué) : Les Presses de l'Université Laval.

Rapoport, Michel. 2006. « L'écho de la Séparation en Grande-Bretagne », In *Vers la liberté religieuse : La séparation des Églises et de l'État*, sous la dir. de Philippe Boutry et André Encrevé, p. 313-322, Paris: Éditions Bière.

Rawls, John. 1971. *Théorie de la justice*, Paris : Seuil, 666 p.

Rawls, John. 1988. « La priorité du Juste et les conceptions du Bien », *Archives de Philosophie du Droit*, vol. 33, p. 39-59.

Rawls, John. 1993. *Libéralisme politique*, 2^e éd., Paris : Presses Universitaires de France, 450 p.

Renaut, Alain et Alain Touraine. 2005. *Un débat sur la laïcité*. Paris : Éditions Stock, 176 p.

Rivero, Jean. 1949. « La notion juridique de laïcité », *Recueil. Dalloz*, n°XXXIII, p. 137-140

Rivet, Michèle. 2005. « Entre stabilité et fluidité : le juge, arbitre des valeurs », In *La charte des droits et libertés de la personne : Pour qui et jusqu'où ?*, Actes de colloque édités par le tribunal des droits de la personne et le barreau du Québec, p. 1-46, Cowansville (Qué.) : Les Éditions Yvon Blais.

Robert, Jacques, 1994, « La liberté religieuse », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 46, no 2, p. 629-644.

Robert, Jacques. 2006. « Les fondements juridiques de la laïcité », *Revue politique et parlementaire*, no 138, p 6-12.

Robert, Jacques et Duffar, Jean. 1996. *Droits de l'homme et libertés fondamentales*, 6^e éd., Paris : Éditions Montchrestien, 855 p.

Rolland, Patrice, 2003a. « Le droit devant le nouveau fait social : les sectes », In *Traité de droit français des religions*, sous la dir, de Francis Messner, Pierre-Henri Prélôt et Jean-Marie Woehrling, p. 179-194, Paris : Litec.

Rolland, Patrice, 2003b, « La loi du 12 juin 2001 contre les mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme », *Archives de sciences sociales de religions*, no 121, p. 149-166.

Rolland, Patrice. 2005a. « Qu'est-ce qu'un culte aux yeux de la République ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 129, p. 51-63.

Rolland, Patrice. 2005b. « Laïcité et liberté », In *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, sous la dir. de Jean Baubérot et Michel Wiewiorka, p. 328-337, Paris : Les Éditions de l'Aube.

Rossinot, André. 2006. *La laïcité dans les services publics. Rapport*, [en ligne], http://www.islamlaicite.org/IMG/pdf/Rapport_Rossinot.pdf

Rousseau, Jean-Jacques. 1962 [1762]. *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris : Éditions Garnier Frères, 506 p.

Sacco, Rodolfo. 1991. *La comparaison juridique au service de la connaissance du droit*, Paris : Economica, 175 p.

Saris, Anne. À paraître. *La prise en compte des convictions religieuses par le droit positif au Canada*.

Sarkozy, Nicolas. 2004, *La République, les religions, l'espérance*, Coll. « Pocket », Paris : Éditions du Cerf, 209 p.

Schnapper, Dominique. 2005. « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les "démocraties providentielles" », *Archives de sciences sociales des religions*, no 131-132, p. 9-26.

Schultheis, Franz. 1989. « Comme par raison – comparaison n'est pas toujours raison. Pour une critique sociologique de l'usage social de la comparaison interculturelle », *Droit et société*, vol 11-12, p. 217-246.

Schwartz, Rémy. 2005. « Le travail de la Commission Stasi », *Hommes et Migrations*, no 1258, p. 28-32.

Schwartz, Rémy. 2007. *Un siècle de laïcité*, Paris : Berger-Levrault, 204 p.

Ségur, Philippe, 2003. « Droit constitutionnel des religions », In *Traité de droit français des religions*, sous la dir. de Francis Messner, Pierre-Henri Prélôt et Jean-Marie Woehrling, p. 383-415, Paris : Litec.

Shimazono, Takahiro. 2009. « La laïcisation et la notion de religion au Japon », In *Sécularisations et laïcités*, sous la dir. de Haneda Masashi, p. 71-78, Tokyo : Koichi Maeda-University of Tokyo/Center for Philosophy.

Silicani, Jean-Ludovic. 2008. *Livre blanc sur l'avenir de la fonction publique*, [en ligne] <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/084000231/0000.pdf>

Silveira (Da), Pablo. 1993. « Quel avenir pour le principe de neutralité ? », *Lekton*, vol. 3, no 2, p. 65-104.

Soppelsa, Jacques. 2006. « De la laïcité », *Revue politique et parlementaire*, no 138, p. 2-5.

Stirn, Bernard. 2004. *Les libertés en question*, 5^e éd., Paris : Éditions Montchrestien, 160p.

Tévanian, Pierre. 2005. *Le voile médiatique. Un faux débat : "l'affaire du foulard islamique"*, Paris : Raison d'agir, 141 p.

Thomas, Carole. 2008. « Interdiction du port du voile à l'école. Pratiques journalistiques et légitimation d'une solution législative à la française », *Politique et Sociétés*, vol. 7, no 2, p. 41-71.

Torfs, Rik. 2003. « Le droit de l'Union européenne au regard des relations Églises-États », In *Traité de droit français des religions*, sous la dir. de Francis Messner, Pierre-Henri Prélôt et Jean-Marie Woehrling, p. 347-362, Paris : Litec.

Tremblay, Stéphanie. 2009. « Religion et éducation scolaire au Québec : une cartographie des enjeux politiques et sociologiques », *Diversité urbaine*, vol. 9, no 1, p. 59-71.

Türkmen, Buket. 2006. « La laïcisation d'une société musulmane par l'éducation : le cas de la Turquie », In *Vers la liberté religieuse : La séparation des Églises et de l'État*, sous la dir. De Philippe Boutry et André Encrevé, p. 325-336, Paris : Éditions Bière.

Vibert, Stéphane. 2007. « Le pluralisme des identités: mythe ou réalité? », In *La cité identitaire*, sous la dir. de Jacques Beauchemin et Mathieu Bock-Côté, p. 31-42, Montréal (Qué.) : Athéna éditions.

Vigour, Cécile. 2005. *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*. Paris, Éditions La Découverte, 335 p.

Vuilque, Philippe. 2007. « Avant-propos », In *Les difficultés de la lutte contre les dérives sectaires*, sous la dir. de Nicolas Guillet, p. 17-19, Paris : L'Harmattan.

Waldron, Jeremy. 1993. *Liberal Rights*, Cambridge : Cambridge University Press, 500 p.

Waline, Marcel. 1957. « Les concours de recrutement de la fonction publique en droit français », *International Review of Administrative Sciences*, no 23, p. 281-292.

Weber, Max. 2003 [1904]. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 531 p.

Weinstock, Daniel. 2001. « Le concept du "raisonnable" dans la démocratie délibérative », In *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, sous la dir. d'André Duhamel, Daniel Weinstock et Luc. B. Tremblay, p. 1-32, Montréal (Qué.) : Les Éditions Thémis.

Weinstock, Daniel. 2005. « Compromis, religion et démocratie », *Bulletin d'histoire Politique*, vol. 13, no 3, p. 41-53.

Weinstock, Daniel. 2006 a. « Pour le multiculturalisme canadien, contre la laïcité française », Actes du colloque *Diversité de foi, égalité de droits* (Montréal, 23-24 mars 2006).

Weinstock, Daniel. 2006 b. « A neutral conception of reasonableness? », *Episteme*, vol. 3, no 3, p. 234-247.

Weinstock, Daniel. 2007. « La "crise" des accommodements au Québec : hypothèses explicatives », *Éthique publique*, vol. 9, no 1, p. 20-27.

Wiewiorka, Michel. 2005a. « Introduction », In *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, sous la dir. de Jean Baubérot et Michel Wiewiorka, p. 5-14, Paris : Les Éditions de l'Aube.

Wiewiorka, Michel. 2005b. *La différence. Identités culturelles : enjeux, débats et politiques*, Paris : Les Éditions de l'Aube, 201 p.

Willaime, Jean-Paul. 2004. *Europe et religions. Les enjeux du XXIème siècle*. Paris : Fayard, 377 p.

Willaime, Jean-Paul. 2005a. « 1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions », *Archives de sciences sociales des religions*, no 129 p. 67-82.

Willaime, Jean-Paul. 2005b. « Le modèle républicain d'intégration face à la pluralité religieuse contemporaine », *Bulletin d'Histoire Politique*, vol. 13, no 3, p. 55-67.

Willaime, Jean-Paul. 2008. *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Coll. « Convictions et société », Lyon : Éditions Olivétan, 110 p.

Woehrling, Jean-Marie. 1998. « Réflexions sur le principe de la neutralité de l'État en matière religieuse et sa mise en œuvre en droit public français », *Archives de sciences sociales des religions*, no 101, p. 31-52.

Woehrling, Jean-Marie. 2003a. « Vers la constitution d'un droit français des religions », In *Traité de droit français des religions*, sous la dir. de Francis Messner, Pierre-Henri Prétot et Jean-Marie Woehrling, p. 12-21, Paris : Litec.

Woehrling, Jean-Marie. 2003b. « Définition juridique de la religion », In *Traité de droit français des religions*, sous la dir. de Francis Messner, Pierre-Henri Prétot et Jean-Marie Woehrling, p. 22-39, Paris : Litec.

Woehrling, José. 1998. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », *Mc Gill Law Journal*, vol. 43, p. 325-401.

Woehrling, José. 2007. « Neutralité de l'État et accommodements : convergence ou divergence ? », *Options politiques*, vol. 28, no 8, p. 20-27.

Woehrling, José. 2008. « Les fondements et les limites de l'accommodement raisonnable en milieu scolaire », In *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, sous la dir. de Marie Mc Andrew, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid, p. 43-53, Montréal (Qué.) : Fides.

Wolfs, José Luis, Samira El Boudamoussi, Lota De Coster et Dorothée Baillet. 2007. « Comment le concept de "laïcité" est-il compris et interprété en dehors de la francophonie ? Analyse comparative des traductions du terme "laïcité" en anglais, arabe, espagnol et néerlandais », *Éducation comparée*, vol. 61, p. 97-128.

Zuber, Valentine. 2004a. « La commission Stasi et les paradoxes de la laïcité française », In *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, sous la dir. de Jean Baubérot, p. 29-39, Coll. « Le tour du sujet », Paris : Éditions Universalis.

Zuber, Valentine. 2004b. « La liberté de conscience », In *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, sous la dir. de Jean Baubérot, p. 167-170, Coll. « Le tour du sujet », Paris : Éditions Universalis.

Zuber, Valentine. 2005. « L'idée de séparation en France et ailleurs », In *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, sous la dir. de Jean Baubérot et Michel Wiewiorka, p. 107-120, Paris : Les Éditions de l'Aube.

Zylberberg, Jacques. 1986. « Le droit étatique des minorités religieuses », *Les Cahiers du Droit*, vol. 27, no 1, p. 57-78.